

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

IDENTITÉ ET RAPPORT À LA CULTURE ARABO-MUSULMANE:  
ENQUÊTE EXPLORATOIRE AUPRÈS DE JEUNES ADULTES  
D'ORIGINE MAGHRÉBINE RÉSIDANT À MONTRÉAL

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
RAHABI BÉNAÏCHE

FÉVRIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire fut une épreuve et je tiens à remercier sincèrement mon directeur de maîtrise, M. Rachad Antonius, professeur au département de sociologie de l'UQAM, pour son aide, ainsi qu'à Marie, Francine et Denise, mes lectrices les plus assidues. Je tiens également à remercier les répondants et répondantes qui ont accepté de donner de leur temps pour les entretiens.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX ET SCHÉMAS .....	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES .....	vi
RÉSUMÉ .....	vii
INTRODUCTION, OBJET D'ÉTUDE ET QUESTION DE RECHERCHE .....	1
CHAPITRE I : PROBLÉMATIQUE, PERTINENCE ET CADRE DE CETTE RECHERCHE .....	5
1.1    PROBLÉMATIQUE ET PERTINENCE .....	5
1.1.1    Problématique et question de recherche .....	5
1.2    CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE .....	8
1.2.1    Historique des vagues migratoires arabo-musulmanes au Québec .....	8
1.2.2    Profil de la communauté maghrébine au Québec .....	13
1.2.3    Modèle d'intégration .....	17
1.3    CADRE CONCEPTUEL .....	28
1.3.1    Le concept d'identité .....	28
1.3.2    Le concept d'identité ethnique. ....	29
1.3.3    La reconstruction identitaire .....	32
1.3.4    Concept d'hybridité .....	36
1.4    CADRE THÉORIQUE .....	38
1.4.1    La double absence de Sayad .....	39
1.4.2    Hybridité : nouveaux paradigmes dans une société plurielle .....	41
1.4.3    Stratégies identitaires .....	44
1.4.4    La perspective d'Amin Maalouf .....	47
CHAPITRE II : MÉTHODOLOGIE ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE .....	53
2.1    APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE .....	53
2.2    MODE DE CUEILLETTE DES DONNÉES ET COMPOSITION DE L'ÉCHANTILLON. ....	55
2.3    PRÉPARATION ET TRAITEMENT DES ÉLÉMENTS RECUEILLIS .....	58
2.3.1    Contexte et conditions dans lesquels les entrevues ont été réalisées... ..	59
2.4    HYPOTHÈSE .....	61

CHAPITRE III : RÉSULTATS ET ANALYSE DES ENTREVUES .....	64
3.1    PARCOURS MIGRATOIRE.....	64
3.2    MARQUEURS IDENTITAIRES .....	70
3.2.1    Identité ethnique ou nationale .....	71
3.2.2    Identité culturelle.....	72
3.2.3    Identité religieuse .....	75
3.2.4    Identité hybride.....	76
3.3    PRATIQUES RELIGIEUSES.....	78
3.3.1    Non-référence à la religion.....	78
3.3.2    Réinterprétation du religieux.....	79
3.3.3    Référénts religieux .....	82
3.4    L'INTÉGRATION .....	90
3.5    DIFFÉRENCIATION DES VALEURS .....	97
3.6    ANALYSE DES RÉSULTATS .....	99
CONCLUSION .....	106
APPENDICE .....	114
QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE.....	114
BIBLIOGRAPHIE .....	116

## LISTE DES TABLEAUX ET SCHÉMAS

Tableau 1.2.2 : Immigrants admis au Québec 2002-2006.....	14
Tableau 2.2 : Les personnes interrogées.....	58
Schéma 1 : Les trois modèles de regroupement.....	113

## LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

DEC	Diplôme d'études collégiales.
MICC	ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles
UQTR	Université du Québec à Trois-Rivières.

## RÉSUMÉ

Cette étude tente de comprendre les mutations identitaires d'un groupe de Maghrébins ayant migré au Québec. Tout en prenant en considération les différents modèles d'intégration des sociétés occidentales dans lesquels l'individu a migré, ce mémoire se penche également sur les diverses expériences migratoires, ainsi que sur l'âge de l'individu lors de sa migration. Nous nous sommes questionnés à savoir comment ces facteurs rentrent en jeu dans la reformulation identitaire des migrants.

Cette recherche propose une analyse des transformations identitaires à travers trois grandes modalités proposées, soit la primauté de l'identité ethnique et culturelle, la primauté de l'identité religieuse et l'identité hybride. Nous avons constaté que, chez les répondants étudiés, l'âge et le nombre d'années passées dans le pays d'accueil se sont révélés être des facteurs influant sur l'attachement ou le détachement à certaines valeurs de la culture d'origine. Il s'est avéré que l'identité pouvait être hybride par le syncrétisme amalgamant les traits de la culture d'origine et de la culture du pays d'accueil. Ainsi, l'identité se forge selon de multiples facteurs et varie d'une personne à l'autre. Alors que plusieurs théories soutiennent une homogénéisation culturelle, conséquence de la mondialisation, nous constatons dans ce mémoire que la globalisation telle que nous la concevons aujourd'hui ne semble pas être un élément de standardisation des pratiques culturelles et religieuses.

Mots clés : identité, immigration, hybridité, religion.



*L'identité n'est pas donnée une fois pour toutes,  
elle se construit et se transforme tout au long de l'existence. (Amin Maalouf)*

## INTRODUCTION, OBJET D'ÉTUDE ET QUESTION DE RECHERCHE

Dans le cadre de cette étude, nous allons étudier les transformations des pratiques culturelles et religieuses d'un groupe d'individus d'origine maghrébine. Cette étude se donne pour objectif de saisir le phénomène de reconstruction identitaire et le rôle du religieux. Pour ce faire, la question principale de recherche est de savoir comment les répondants de l'échantillon sélectionné articulent la religion comme pôle identitaire ainsi que leur attachement à la culture d'origine et nationale à travers l'expérience migratoire. Dans une société plurielle, comme le Québec, le vécu du migrant lors de sa migration puis lors de son intégration peut changer certaines dimensions de son identité.

Cette immigration provenant du Maghreb est devenue au Québec, au cours des dernières décennies, un phénomène important. En effet, plusieurs indicateurs nous montrent la mutation de notre société et surtout le fait qu'elle change progressivement de visage. Les nouvelles problématiques comme les accommodements religieux, la montée de l'islamophobie font émerger l'urgence d'études concernant la place des musulmans dans la société québécoise. Ceci nous amène à nous interroger sur la façon dont se fait la reconstruction identitaire en situation de migration.

Le recensement de 2006 indique que, juste sur l'île de Montréal, il y avait 69 720<sup>1</sup> personnes se réclamant d'origine maghrébine. L'accroissement démographique de cette population au Québec, au cours des 20 dernières années, rend cette problématique pertinente et d'actualité. Notre étude cherche à comprendre les possibles modifications identitaires de Maghrébins interrogés lors de leur intégration au Québec. En effet, ces individus issus de l'immigration maghrébine peuvent associer ou mettre en opposition, tout dépendant de leur conception du vivre ensemble, la culture occidentale et la culture d'origine. La culture de la société d'accueil s'érige-t-elle en porte-à-faux avec leur propre culture arabo-musulmane? Ou au contraire est-elle un complément permettant l'émergence de pratiques syncrétiques? Notre étude cherche également à comprendre la relation que ces individus établissent avec la société québécoise, et en quoi cette relation a un impact sur le processus identitaire.

Pour mieux saisir ces mutations, nous avons choisi d'axer notre réflexion sur la situation d'un groupe de personnes de première génération d'immigrants, mais aussi de « générations 1.5 » âgés de 18 à 35 ans originaires du Maghreb et vivant à Montréal. La première génération inclut « [...] toute personne [de parents étrangers] née à l'étranger quelle que soit sa nationalité actuelle et [vivant dans le pays d'accueil]. Une personne née à l'étranger [de parents canadiens, par exemple] n'est donc pas incluse dans la population immigrée [de première génération], même si elle est arrivée [au Québec] à l'âge adulte.» (Meurs *et al.*, 2005, p. 462). Par ailleurs, Abada classifie les individus selon certains critères particuliers :

La génération est codée selon quatre catégories : génération 1.5 (c'est-à-dire les personnes dont l'âge au moment de l'immigration se situait entre 6 et 12 ans). [...] Des études antérieures aux États-Unis ont montré des différences significatives entre ces groupes de générations du point de vue des résultats en matière d'adaptation. (Abada *et al.*, 2008, p. 12)

---

<sup>1</sup>Statistique Canada : <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/dp-pd/hlt/97-562/pages/page.cfm?Lang=F&Geo=PR&Code=24&Data=Count&Table=2&StartRec=1&Sort=3&Display=All&CSDFilter=5000>, site consulté le 3 août 2009.

La génération 1.5 est composée d'individus arrivés dans le pays d'accueil à la préadolescence et qui, avant leur arrivée avec leurs parents, ont commencé bien avant à apprendre à lire et à écrire dans leur langue maternelle. Cependant, la majeure partie de leur instruction et de leur socialisation s'est effectuée dans le pays d'accueil. Cette distinction est fondamentale dans notre tentative de comprendre la dynamique des changements identitaires de nos répondants, lors de l'intégration au pays d'accueil. Mais surtout, elle est importante pour saisir le processus d'hybridité culturelle dans une société cosmopolite comme le Québec. Nous avons donc accordé une importance particulière à l'influence générationnelle dans cette étude.

Nous devons nous demander, entre autres, si nos répondants sont sensibles au discours religieux de type politique. Si oui, comment et pourquoi développent-ils une sensibilité à celui-ci? Et pourquoi ce dernier plutôt qu'un autre? On constate que certains phénomènes de reconstruction identitaire se font par le biais d'un discours religieux politisé. Ce discours est observable dans certains pays du Proche-Orient et du Maghreb, mais aussi dans certains pays occidentaux. Nous devons aussi comprendre comment l'identité de ces jeunes Maghrébins se construit et se reconstruit et surtout pourquoi ils ressentent le besoin de développer de nouvelles stratégies identitaires. Pour saisir ce phénomène de remaniement identitaire, il nous apparaît primordial d'en analyser les prémisses. Tout d'abord, serait-il possible que ces jeunes ressentent une opposition entre un modèle social individualiste et des valeurs religieuses communautaristes? Cette opposition pourrait-elle alors devenir une source de conflit moral pour eux?

La dimension religieuse prend une place prépondérante dans cette étude. Ceci dit, il ne faut pas voir en cette dimension la conséquence unique de l'hybridité identitaire de nos répondants. Dans le cadre de cette étude, nous avons dégagé trois modalités en rapport avec l'identité qui enferment en chacune un degré de syncrétisme variable : une première ancrée dans la culture d'origine, une seconde

relevant de la dimension religieuse et enfin une troisième qui est hybride. En identifiant ces trois modalités, nous avons creusé leur logique interne. Notre approche qualitative a permis de cerner cette logique dans le cas de nos répondants, sans pour autant établir des rapports de causalité ou encore étendre ces modalités à l'ensemble de la population.

Notre recherche se divise en trois chapitres. Le premier chapitre a pour objectif d'exposer notre problématique et de spécifier notre cadre théorique. Nous y décrirons le contexte sociohistorique pour aussi comprendre les transformations des perceptions culturelles. Ce chapitre fera état des principales théories sociologiques qui traitent les thèmes de l'identité, les stratégies identitaires et l'hybridité auxquelles nous nous référerons. Nous y définirons également les concepts clés utilisés dans cette recherche.

Le deuxième chapitre circonscrit notre démarche méthodologique ainsi que notre hypothèse de recherche. Nous allons ainsi tenter de déterminer les transformations dans les pratiques culturelles et religieuses ainsi que la mise en place, si c'est le cas, des stratégies identitaires de nos répondants. Nous souhaitons donc comprendre, par le biais du discours de nos répondants, la façon par laquelle ils se distinguent, ou non, des représentations sociales dominantes.

Le troisième, et dernier chapitre, présentera les résultats recueillis lors des entretiens. Ces données provenant de nos 11 répondants seront analysées par la voie d'un codage thématique.

Finalement, la conclusion de ce mémoire se voulant la synthèse des données recueillies, elle nous permettra de développer des pistes de réponses à nos questions de recherche. Elle validera, le cas échéant, nos hypothèses ou tout le moins en établira les limites.

# CHAPITRE I

## PROBLÉMATIQUE, PERTINENCE ET CADRE DE CETTE RECHERCHE

### 1.1 Problématique et pertinence

#### 1.1.1 Problématique et question de recherche

Cette étude vise à examiner comment des jeunes d'origine magrébine (Maroc, Algérie et Tunisie<sup>2</sup>), âgés de 18 à 35 ans, nés en dehors du Québec, articulent les différents éléments identitaires, en particulier la religion, dans la transformation de leur identité. Cette facette identitaire qu'est la religion peut prendre de multiples expressions. Elle peut tendre vers un islam plus rigide très proche du dogme, soit vers un islam plus quiétiste ou même absent ou encore à une dimension religieuse synchrétique que l'on qualifiera d'hybridité. Cette dernière dimension fera l'objet d'une attention particulière dans cette recherche. Olivier Roy montre aussi l'étendue du syncrétisme culturel et identitaire touchant la population arabo-musulmane en diaspora :

La crise de la communauté culturelle et ethnique d'origine se marque donc par l'acculturation, qui n'est pas l'assimilation, mais la reformulation, à partir de catégories venues du pays d'accueil, d'identités qui ne sont plus l'expression de culture d'origine. (Roy, 2004, p. 70)

---

<sup>2</sup> Nous avons exclu volontairement la Mauritanie et la Libye de notre échantillon d'étude parce que l'immigration en provenance de ces pays à Montréal est plutôt marginale.

Par ailleurs, cette étude s'associe à l'une des interrogations posées par Roy : « [...] c'est la manière dont les intéressés vont être définis et se définir dans ce jeu entre identité ethnique et identité religieuse. » (Roy, 2004, p. 70). Ainsi, ce mémoire permet de voir comment s'articulent les divers éléments de l'identité chez un groupe de jeunes issus de l'immigration maghrébine. Observe-t-on sur le terrain la recomposition de nouvelles identités teintées d'une religiosité différente de celle des parents? Cette religiosité est-elle plus affirmée que celle de leurs parents? Ou au contraire, observe-t-on chez ces individus un éloignement des principes religieux? Y aurait-il, au-delà de la perte de repères identitaires, d'autres facteurs qui pourraient expliquer la modification du croire? À ces questions, nous tenterons de trouver quelques éléments de réponse qui apparaissent plus plausibles selon les lectures effectuées et la cueillette de données.

La religion des répondants prend de multiples aspects, nous constatons aussi que la pratique de l'islam est multiple et diffère d'un individu à un autre.

L'islam en son sens le plus strict et dogmatique repose sur cinq pratiques considérées comme des piliers. Ces cinq pratiques obligatoires et réglementées sont la profession de foi, l'aumône légale, le jeûne du mois de ramadan, la prière et le grand pèlerinage à La Mecque. Cependant, dans les faits, tous ne pratiquent pas de la même façon, nous constatons même des mouvances qui se distinguent sur de nombreux points, notamment le soufisme.

D'ailleurs, une répondante de notre échantillon se réclame du soufisme qui se définit comme :

[...] le mysticisme de l'islam. Comme tel, il a la particularité d'exister aussi bien dans l'islam sunnite que chiite. Décrire le soufisme est une tâche redoutable. Comme tout mysticisme, il est avant tout une recherche de Dieu et son expression peut prendre des formes très différentes. D'autre part, par ses aspects ésotériques, il présente des pratiques secrètes, des rites d'initiation, eux aussi variables selon le maître qui les enseigne. [...] Chaque maître (soufi) se constitue une cohorte de disciples attirés par la réputation de son enseignement. (Malherbe, 1997, p. 192)

Nous constaterons que parmi nos répondants les pratiques religieuses diffèrent. Cependant, le caractère religieux reste sensiblement le même. Loin de s'émousser, la

religion a pris de nouvelles formes durant l'époque moderne et post-moderne. Pour Simmel, la modernité allait rendre la religion encore plus nécessaire que jamais. L'incertitude chronique que développe la vie moderne nécessite la revitalisation des religions. Durkheim évoque aussi la fonction manifeste de la pratique religieuse :

Ils sentent, en effet, que la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser, d'enrichir notre connaissance, d'ajouter aux représentations que nous devons à la science des représentations d'une autre origine et d'un autre caractère, mais de nous faire agir, de nous aider à vivre. Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme, d'ailleurs, qu'il conçoive le mal. (Durkheim, 1925, p. 595)

Dans le même ordre d'idée, nous allons nous questionner à savoir si l'expérience migratoire de l'individu peut modifier son rapport à sa culture d'origine. De plus, les changements occasionnés par la migration peuvent mener ces individus à s'interroger ou même à se détacher de leur culture d'origine.

En observant l'étendue du syncrétisme culturel et identitaire touchant cette population, le constat de la création d'une nouvelle altérité identitaire semble plus que probant. Aussi, cette recherche tente de comprendre de façon globale ce phénomène et ainsi, entre autres, de saisir de manière claire comment le croire, sous toutes ses facettes, devient vecteur d'affirmation de soi et de la collectivité.

Un autre élément qui confère de la pertinence à notre question de recherche est la différence entre ce qu'un musulman vit dans une société de culture musulmane et ce qu'il vit en Occident, puisqu'à partir de cette confrontation, on saisit un peu mieux cette néo-ethnicité. La distinction entre assimilation et acculturation sera aussi une étape de cette recherche qui vise à comprendre les mutations identitaires d'une population culturellement métissée. De plus, un élément semble fondamental dans le cheminement de ce mémoire, soit la compréhension du concept d'altérité.

Ainsi, le choix d'une problématique s'inspire tout d'abord de sa pertinence sociale qui réside dans l'importance de cette population en termes démographiques,

mais aussi et surtout l'enjeu politique au Québec en cette période de questionnement identitaire.

## 1.2 Contexte sociohistorique

### 1.2.1 Historique des vagues migratoires arabo-musulmanes au Québec

L'identité arabe est associée à la fois à des régions géographiques, à plusieurs groupes ethniques, mais aussi et surtout à un regroupement linguistique. Mais pour plusieurs, elle coïncide largement avec une identité religieuse, l'islam. Une précision importante est à faire au sujet du terme arabe et musulman : « Ces deux termes se chevauchent dans le sens où la plupart des citoyens des pays arabes sont musulmans (environ 85 %). Mais la plupart des musulmans, à l'échelle mondiale, ne sont pas arabes : seulement 20 % des musulmans sont arabes. » (Labelle, Rocher et Antonius, 2009, p. 2). Quant au Maghreb, la religion dominante reste l'islam, puisque 9 personnes sur 10 sont de confession musulmane (Lacoste, 1995). Elle est la région occidentale du monde arabe et qui s'encastre entre la Méditerranée, le désert de Libye, le Sahara et l'océan Atlantique. Les Maghrébins sont une population hétérogène, où même les identifications à l'intérieur de l'espace national peuvent différer tout en ayant une certaine homogénéité face à l'extérieur du monde arabe :

[...] Les Maghrébins se sentent d'abord Algériens, ou Marocains, ou Tunisiens [...] (et qui plus est, de telle ou telle région), mais face aux problèmes internationaux, ils se sentent aussi des Arabes, et plus largement encore, des Musulmans. [...] le Maghreb est un vieux terme arabe qui désigne les contrées où le soleil se couche, l'Occident dans le monde arabe, alors que Machrek désigne l'Orient. (Lacoste, 1995, p. 46)

Nous pouvons distinguer quatre principales vagues d'immigration au Canada provenant des pays arabes : « la première date de la toute fin du 19<sup>ème</sup> siècle et du début du 20<sup>ème</sup> siècle, la deuxième des années 1950 à l'année 1975 environ, la troisième de 1975 à 1992, et la quatrième de 1992 au moment présent. » (Labelle,



Rocher et Antonius, 2009, p. 3). Les limites dressées par les auteurs sont mouvantes, et ne doivent pas être considérées comme fixes. Ces vagues ne sont pas composées que de Musulmans :

La première vague d'émigrants de pays islamiques date des années 1882-1913 et provient de la Grande Syrie, soit la Syrie, la Jordanie, la Palestine et le Liban actuels. Elle est composée en majorité de personnes de confession maronite et de quelques-unes de religion melkite ou orthodoxe qui fuient la répression ottomane. Montréal, première ville du Canada de l'époque, est leur destination principale bien que des groupes d'une centaine de personnes gagnent l'Ontario, l'Alberta et la Colombie-Britannique dès les années 1900. Les musulmans sont quasi absents de cette vague. (Helly, 2004, p. 7)

Au Québec, il a fallu attendre l'après-guerre pour observer la première vague d'immigration massive en provenance de pays arabes :

Entre 1946 et 1975, plus du tiers (37 %) d'entre eux vient d'Égypte, un tiers (34 %) du Liban et 15 % du Maroc. Cependant, ces migrants ne sont pas tous musulmans. Les ressortissants d'Égypte sont en majorité Coptes, ceux du Liban maronites et ceux du Maroc de confession israélite. (Ibid., p. 8)

D'autres auteurs estiment que les immigrants chrétiens en provenance d'Égypte étaient surtout d'origine syro-libanaise plutôt que Coptes : « Si les immigrants d'origine égyptienne forment le plus gros contingent de cette vague [...] il faut souligner qu'une majorité de ces Égyptiens était elle-même des chrétiens d'origine syro-libanaise. » (Labelle, Rocher et Antonius, p. 4). Cependant, le nombre de migrants provenant des pays arabes double presque entre 1971 et 1975 (Labelle, Rocher et Antonius, 2009). À partir des années 1975 arrive une troisième vague d'immigration. La population de cette vague s'est diversifiée par rapport à la population immigrante précédente. La conjoncture sociopolitique et les conflits au Proche-Orient ont encouragé une immigration provenant du Liban et de la Syrie : « À partir du milieu des années 1970, l'entrée de Coptes d'Égypte décline nettement, alors que celle de Libanais, maronites ou musulmans chiites, augmente quand éclate, en 1976, la guerre civile au Liban. » (Helly, 2004, p. 7). Ces immigrants sont les héritiers du processus de décolonisation qui a, dans la plupart des pays concernés,

abouti à l'interruption de l'apprentissage des langues colonisatrices. Ce qui a eu comme conséquence de modifier le profil sociolinguistique des nouveaux arrivants parlant, pour une majorité, une autre langue que l'anglais et le français:

[Cette troisième vague] inclut de plus en plus des personnes qui n'ont pas été socialisées en français ou en anglais, contrairement aux groupes égyptiens et libanais arrivés dans les décennies 1960 et 1970, qui étaient souvent trilingues (arabe-français-anglais). [...] De plus, les pays d'origine ne se limitent plus à l'Égypte et au Liban, et incluent désormais les autres pays du Levant (Irak, Jordanie, Syrie, Palestine), ainsi que les pays pétroliers de la péninsule arabe, et le pourcentage d'immigrants en provenance de la Tunisie et du Maroc a également augmenté. (Labelle, Rocher et Antonius, 2009, p. 5)

La proportion de certaines minorités religieuses tend à augmenter dans l'ensemble du territoire canadien. En effet, on voit apparaître une minorité chiite. Cette dernière provient principalement du Liban, d'Irak, d'Iran et de Syrie. Cet accroissement concorde avec la révolution iranienne de 1979 et aussi avec la guerre entre l'Irak et l'Iran en 1981.

Le visage ethnoreligieux du Québec se transforme radicalement au cours des trois premières vagues migratoires :

Les Arabes non maghrébins du Québec comptent 35 % d'individus nés au Canada. Il est à noter que ces derniers sont principalement d'origine libanaise (56,2 %), égyptienne (18,5 %) et syrienne (11,5 %). Parmi les natifs d'origine arabe non maghrébine, 46,4 % sont catholiques, 15,4 % sont chrétiens orthodoxes, 2,8 % sont protestants et 3,3 % sont de confession chrétienne « non incluse ailleurs ». Au total, 67,9 % des natifs Québécois d'origine arabe non maghrébine sont chrétiens alors que 24,7 % sont musulmans. Plus précisément, on retrouve au sein de ce groupe 22 790 chrétiens contre 8525 musulmans, ce qui donne un ratio de 2.8 chrétiens pour un musulman. Un tel ratio s'explique par le fait que les natifs Québécois originaires du Moyen-Orient et d'Égypte sont issus pour la plupart d'une vague migratoire remontant aux années 1960 et 1970, une vague qui comprenait une forte majorité de chrétiens. (Eid, 2008, p. 9)

En effet, la situation entre la population arabe non maghrébine et maghrébine diffère principalement, comme nous l'avons vu précédemment, par l'histoire migratoire, mais aussi et surtout par leur confession religieuse. Nous constatons que 68 % des individus d'origine arabe non maghrébine nés au Québec sont de

confession chrétienne, alors que seulement 24 % d'entre eux se réclament de la religion musulmane. En ce qui concerne les immigrants provenant des pays arabes non maghrébins (du Moyen-Orient et d'Égypte) « [...] on retrouve 58,6 % de chrétiens et 37,5 % de musulmans. » (Eid, 2008, p. 18).

Trois éléments ressortent de cette troisième vague. D'abord, la donnée linguistique, puisque ces nouveaux migrants n'ont pas, dans une majorité des cas, été socialisés en français ou en anglais. Ceci a comme conséquence de modifier l'affinité socioculturelle et surtout de modifier le processus d'intégration. Le deuxième élément qui ressort est la confession religieuse des nouveaux arrivants en provenance des pays arabes. À partir de la troisième vague migratoire en provenance des pays arabes, les individus migrants ne sont plus en majorités chrétiens (Égypte et Liban), mais de plus en plus musulmans. En dernier lieu, ce sont les premiers contingents d'immigrants maghrébins de la quatrième vague d'immigration en provenance des pays arabes qui forment la quatrième vague d'immigration au Canada et particulièrement au Québec. Ainsi, le flux migratoire en provenance des pays du Maghreb n'a augmenté de façon significative qu'au cours des 30 dernières années :

Le flux des pays arabes atteint une moyenne annuelle de 8 300 durant les années 1980 et de 24 600 durant les années 1990, quand l'immigration maghrébine musulmane augmente. Ce courant gagne pour une moitié le Québec (Montréal). (Helly, 2004, p. 10)

Dans le cadre de sa politique d'immigration d'ouverture aux francophones, mais aussi suite à l'éclosion du conflit en Algérie, le Québec a avantagé une immigration issue du Maghreb :

La décennie 1990 voit ce flux d'immigration continuer et à nouveau s'accroître. Suite à la guerre civile qui fait rage, quelque 10 000 personnes arrivent d'Algérie, dont de nombreux demandeurs d'asile. Elles s'établissent essentiellement au Québec. (Ibidem)

Cette migration datant des années 1960, augmentant de façon drastique à partir des années 1990, a modifié profondément le paysage tant ethnique que culturel du Québec:

Entre 1991 et 2001, 55 210 musulmans se sont installés au Québec. C'est plus que ceux que l'on a accueillis jusqu'alors. À 141,7 %, le taux de croissance de la communauté musulmane dépasse celui de n'importe quelle autre famille religieuse. Bien que la moitié de cette dernière cohorte d'immigrants soit constituée de Maghrébins [...]. (Castel<sup>3</sup>, 2005)

Il est à noter que le profil religieux de cette dernière vague migratoire en provenance des pays arabes semble relativement hétérogène, tout en comptant en son sein, contrairement aux premiers contingents d'immigrants, une majorité de Musulmans :

Chez les Québécois maghrébins nés au Canada, 49,6 % sont musulmans, 21 % sont juifs, 14,4 % sont chrétiens, principalement catholiques (12,1 %) et, enfin, 14,8 % sont sans religion, une proportion presque 3 fois plus élevée que chez l'ensemble de la population non immigrante du Québec (5,2 %). (Eid, 2008, p. 14)

Cette dernière vague migratoire se différencie donc par la confession religieuse de ces nouveaux migrants provenant majoritairement du Maghreb. L'une des raisons principales de ce changement dans le recrutement des immigrants est exposée par Labelle, Rocher et Antonius :

[Les Maghrébins] sont généralement francophones ou plutôt bilingues (arabe/français), par opposition à la vague précédente d'immigrants du Proche-Orient dont une forte proportion était anglophone plutôt que francophone, même si la majorité d'entre eux étaient aussi trilingues arabe/français/anglais). (Labelle, Rocher et Antonius, 2009, p. 6)

La connaissance du français est un atout dans le processus de sélection effectué par le ministère de l'immigration. Encore une fois, en nous appuyant sur les données du

---

<sup>3</sup> Castel, F. 2005. Des luthériens vieillissants aux jeunes musulmans *Progression et déclin des religions en regard de l'âge et du sexe* (site web : [http://www.inm.qc.ca/pdf/activites/eh/006\\_eh\\_frederic\\_castel.pdf](http://www.inm.qc.ca/pdf/activites/eh/006_eh_frederic_castel.pdf), site consulté le 3 février 2009.)

MICC<sup>4</sup>, nous constatons que presque tous les membres de la communauté maghrébine (96 %) maîtrisent le français. Près de la moitié connaissent les deux langues officielles du Canada, alors que seulement 46 % se disent unilingues francophones. Cette situation est attribuable au passé colonial des pays du Maghreb. À ceci s'ajoute l'obligation économique des ressortissants du Maghreb de maîtriser la langue française. En effet, une majorité des transactions commerciales s'effectuent entre les pays du Maghreb et la France. En observant aussi le comportement linguistique à la maison, nous nous apercevons que la langue qui est le plus souvent parlée à la maison reste le français (55 % des cas). Il en va de même sur le lieu de travail, puisque près de 74 % des individus d'origine maghrébine utilisent le français au travail. La question linguistique et le modèle d'intégration sont centraux dans la politique de recrutement des immigrants.

D'après Lenoir-Achdjian *et al.* (2009), l'immigration a été un levier pour assurer la survie du fait francophone en Amérique du Nord. En effet, depuis près d'une quinzaine d'années, la province du Québec est la seule au Canada qui gère de façon autonome sa politique d'immigration. C'est donc par le biais de cette volonté de protection de la culture francophone que le Québec a privilégié une immigration provenant du Maghreb, en sélectionnant des candidats issus d'un bassin colonial francophone.

### 1.2.2 Profil de la communauté maghrébine au Québec

Cette croissance démographique spectaculaire est due principalement au fait que le Québec ayant sa propre politique de sélection des immigrants basée, entre autres, sur des critères linguistiques, a privilégié l'immigration d'Afrique du Nord

---

<sup>4</sup>ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec:  
<http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-maghrebine-2006.pdf>, site consulté le 21 avril 2010.

qui représentait, d'après le MICC, près de 18 % de tous les immigrants accueillis entre 2001 et 2006.

Tableau 1.2.2 : Immigrants admis au Québec selon le pays de naissance de 2002 à 2006<sup>5</sup>

Pays de naissance	2002	2003	2004	2005	2006	2002-2006
<b>Algérie</b>	<b>3 093</b>	<b>2 883</b>	<b>3 309</b>	<b>3 462</b>	<b>4 597</b>	<b>17 344</b>
Égypte	192	300	382	457	393	1 724
Libye	44	22	25	37	44	168
<b>Maroc</b>	<b>3 686</b>	<b>3 130</b>	<b>3 453</b>	<b>2 734</b>	<b>3 031</b>	<b>16 034</b>
<b>Tunisie</b>	<b>588</b>	<b>618</b>	<b>695</b>	<b>662</b>	<b>961</b>	<b>3 524</b>
Autres pays	12	7	21	7	2	49
Afrique du Nord	7 611	6 960	7 885	7 359	9 028	38 843
Afrique	10 289	9 899	11 840	11 430	13 325	56 783

D'après Statistique Canada<sup>6</sup>, en 2006 au Québec 36 700 individus se réclamaient d'origine marocaine, 25 150 individus eux se disaient d'origine algérienne et 7 870 individus qui se déclaraient d'origine tunisienne. Au total, près de 69 720 personnes d'origine maghrébine résideraient au Québec. Près de 8 personnes sur 10 provenant de la communauté maghrébine, âgées de 15 ans et plus, sont issues de la première génération : « Les non-immigrants représentent 26,2 % des Québécois d'origine maghrébine. » (Eid, 2008, p. 10).

Le profil démographique de cette communauté nous montre que la répartition homme/femme est respectivement de 54 et 46 %. Ce qui caractérise aussi cette communauté c'est que plus de 41 % de ses membres ont moins de 25 ans, alors que

<sup>5</sup>ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec : <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Immigration-Quebec-2002-2006.pdf>, site consulté le 14 avril 2010.

<sup>6</sup>Statistique Canada : <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/dp-pd/hlt/97-562/pages/page.cfm?Lang=F&Geo=PR&Code=24&Data=Count&Table=2&StartRec=1&Sort=3&Display=All&CSDFilter=5000>, site consulté le 17 mars 2010.

cette même statistique pour l'ensemble de la population au Québec est de 29 %. Cette disparité apparaît aussi pour les populations les plus âgées mais est inversée. En effet, il n'y a que 14 % des individus se réclamant d'origine maghrébine qui ont plus de 45 ans, cette catégorie d'âge pour l'ensemble de la population au Québec atteint 43 %. En ce qui a trait au statut marital de la communauté maghrébine âgée de plus de 15 ans, nous constatons que la majorité (59 %) est mariée. Ajoutons qu'une grande partie de la communauté maghrébine, soit 90 %, réside dans la grande région métropolitaine de Montréal.

Par ailleurs, nous constatons que 4 familles sur 10 ont au moins un enfant alors que dans l'ensemble de la population québécoise cette statistique descend à 3 sur 10. Il y a aussi des disparités en ce qui concerne les couples en union libre et les familles monoparentales. Les individus d'origine maghrébine sont rarement en union libre (3,7 % de l'ensemble des couples) comparativement à l'ensemble de la population québécoise (16,5 %). Alors que le taux des familles monoparentales de l'ensemble des familles, dont les deux parents se considèrent appartenant à la communauté maghrébine, ne représente que 2,3 %. Cette même statistique s'élève à 20 % pour l'ensemble de la population au Québec.

Les données relatives au profil scolaire et professionnel relevées par le MICC nous montrent que cette communauté a la particularité d'être très scolarisée. Près de 53 % des individus détiennent un grade universitaire, alors que cette même statistique chute à 21 % pour l'ensemble de la population au Québec. Inversement, la proportion des individus qui se disent d'origine maghrébine qui n'a pas atteint le Cégep atteint 24 %, alors qu'elle dépasse les 47 % pour l'ensemble du Québec. Ils sont donc plus scolarisés que la société majoritaire. Par ailleurs, la dimension professionnelle semble être aussi un élément distinctif de cette population. 72 % des individus d'origine maghrébine font partie de la population active de la communauté, ce qui est 12 % de plus que l'ensemble de la population du Québec. Or, le taux de chômage des membres de la communauté maghrébine est 3 fois plus élevé que celui de l'ensemble du Québec (19,2 % comparativement à 7,0 %). Pour

les individus qui occupent un emploi depuis plus de 5 ans, un peu plus des deux tiers sont concentrés dans trois secteurs professionnels, à savoir la vente et les services, la finance ou l'administration, l'enseignement et les sciences sociales. Près de 25 % des individus occupent un emploi dans le domaine de la vente et des services, 17 % dans le domaine relié aux affaires, à la finance ou à l'administration. Un autre secteur dans lequel il semble y avoir une concentration de la communauté maghrébine (15 %) est le secteur de l'enseignement, des sciences sociales et de l'administration publique. Aussi, la variable salariale de cette population diffère beaucoup de la moyenne provinciale, ce qui est dû en partie à sa jeunesse. Les revenus moyens 24 502 \$ et médian 16 211 \$ des individus d'origine maghrébine sont très en deçà de la moyenne du Québec, à savoir 32 074 \$ comme revenu moyen annuel et 24 430 \$ comme revenu médian.

Nous constatons donc de grandes disparités socio-économiques, entre la communauté maghrébine et l'ensemble de la population au Québec, en particulier en ce qui concerne la diplomation et l'insertion professionnelle. La première disparité, concernant la surreprésentation d'individus diplômés au sein de la communauté maghrébine, est due aux critères de sélection lors choix du migrant. La qualification dans un domaine recherché confère au candidat à la migration des points supplémentaires. La deuxième disparité, à savoir le taux de chômage trois fois plus élevé dans la communauté maghrébine, serait attribuable en partie à la non-reconnaissance des diplômes des pays d'origines, mais aussi, aux déqualifications symptomatiques des formations professionnelles des pays non occidentaux qui obligent les migrants à parfaire leurs formations. Cependant, les réalités socio-économiques, l'âge du candidat, l'humiliation ressentie de devoir retourner aux études alors que l'individu a un diplôme sont des obstacles à la réintégration dans le



système académique du Québec. À cette déqualification académique s'ajoute une part de discrimination et peut-être d'islamophobie<sup>7</sup>.

### 1.2.3 Modèle d'intégration

Pour comprendre comment l'identité culturelle des individus se transforme lors de la migration, il faut examiner les politiques d'intégration mises en place par la société d'accueil. Cette dernière doit offrir une possibilité d'intégration à ses minorités par souci de cohésion sociale. Nous allons donc définir trois principaux modèles d'intégration occidentaux, soit le multiculturalisme, l'interculturalisme et le républicanisme

#### 1.2.3.1 Le multiculturalisme

Le Canada a adopté la politique du multiculturalisme en 1971 en remplacement du modèle précédent qui était assimilationniste. Ce nouveau modèle d'intégration, d'après Rocher *et al.* (2007), proposait de : « [...] favoriser la préservation des cultures minoritaires; faciliter la participation entière de tous à la société canadienne; appuyer les échanges culturels; assurer l'apprentissage d'au moins une des deux langues officielles.»

Cette conception du vivre ensemble découle d'une posture libérale. Dans *la citoyenneté multiculturelle*, Kymlicka dégage deux points fondamentaux concernant l'intégration d'une population minoritaire dans une société. D'abord, la pluralité culturelle des sociétés est une réalité que vivent la plupart des pays d'immigration. Des conflits de valeurs et de normes peuvent naître lorsqu'un groupe se sent lésé

---

<sup>7</sup> Lire à ce sujet Renaud, J., Germain, A. & Leloup, X. (2004) (Eds.), *Racisme et discrimination: Permanence et résurgence d'un phénomène invouable*. Ste-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.

dans ses revendications des pratiques culturelles, en plus d'engendrer, si le cadre légal n'est pas clairement institué, de la discrimination :

[...] si [les lois instituées] ne sont pas complétées par des mesures différentielles, [elles] peuvent devenir discriminatoires, car elles ne tiennent pas compte du fait que des individus qui n'appartiennent pas à la culture dominante pourraient subir un traitement inégal ». (Kymlicka, 2001, p. 32)

L'auteur insiste sur l'importance de repenser la place des communautés minoritaires, toujours dans l'optique de valoriser une citoyenneté homogène en lien avec la diversité grandissante de nos sociétés. Pour permettre une plus large adhésion aux valeurs de la société d'accueil, Kymlicka insiste sur l'importance des droits spécifiques aux minorités ainsi qu'aux nouveaux citoyens. Il montre comment l'expérience migratoire altère l'identité de l'individu. Le migrant s'extirpe de son milieu originel, pour des raisons multiples (économique, regroupement familial, réfugié, étude, etc.), et décide de rejoindre une autre société, où le fondement culturel diffère. Lui permettre de reproduire certaines pratiques n'est pas, pour l'auteur, une abdication du collectif face à l'individu, mais au contraire, ceci s'apparente dans une société multiculturelle à une démarche de justice sociale en vue d'intégrer le plus grand nombre.

Une théorie complète de la justice dans un État multiculturel comprendra des droits universels, accordés aux individus indépendamment de leur appartenance à un groupe, et certains droits déterminés en fonction de l'appartenance aux groupes ou des statuts spéciaux élaborés à l'intention de minorités culturelles. [...] ces droits coexistent avec les droits de l'être humain et en quoi ils se révèlent limités par les principes de la liberté individuelle, de la démocratie et de la justice sociale. (Ibid., p. 16)

Ainsi, les individus provenant des communautés minoritaires pourront, dans la limite de la charte des droits et libertés, profiter de certains droits culturels. Kymlicka affirme que l'ensemble des droits culturels des minorités permet leur intégration. Pour l'auteur, la citoyenneté serait donc le lieu de l'interaction des particularismes qui deviennent, pour ainsi dire, le dénominateur commun d'une société plurielle. Cette pratique citoyenne ne peut se faire que par le dialogue, ce qui crée, par le fait

même, une cohésion sociale fondée sur une reconnaissance conditionnelle des droits culturels : « Dans ces cas, les membres de la majorité auront à engager le dialogue avec ces cultures pour tenter de trouver une façon de cohabiter. » (Kymlicka, 2001, p. 242.) Remarquons ici la portée de cette vision qui est trop souvent amalgamée au communautarisme. La conception citoyenne de Kymlicka amène l'individu à garder ses particularités dans la sphère publique, et ce, sans altérer les libertés du groupe. Cette évocation de la liberté individuelle promeut une citoyenneté active, qui permet au culturel ou au religieux de s'exprimer dans la sphère publique tant que cela ne brime pas la liberté d'autrui. Il est à noter que Kymlicka observe quand même que certaines zones restent grises. De ce fait, la gestion de cette pluralité ne peut se faire qu'au cas par cas. L'auteur admet quand même qu'il y a un risque de hiérarchisation dans la gestion des droits particuliers qui pourrait produire une iniquité et même une compétition à l'obtention des droits particuliers. Cette situation pourrait développer, pour certains groupes, un sentiment de discrimination dans le processus de reconnaissance de ses droits culturels.

Comme évoqué plus haut, la donnée linguistique est fondamentale dans le processus d'intégration puisque : « la volonté d'imposer une langue commune est une constante de l'histoire des politiques d'immigration » (Kymlicka, 2001, p. 29). Cependant, même en imposant une des deux langues officielles, cette politique encourage les immigrants à conserver leurs pratiques culturelles. En clair, le multiculturalisme «[...] se présente [...] comme une politique visant l'acceptation des immigrants et de leurs descendants comme des Canadiens légitimes, reconnus dans leur droit d'être par tous les Canadiens, les institutions publiques, les médias et les grandes entreprises. » (Rocher *et al.*, 2007, p. 31). En instaurant ce type de politique institutionnelle, le gouvernement reconnaît la diversité culturelle et normative comme marque distinctive de l'identité canadienne. Ceci implique la mise en place d'une société «mosaïque», dans laquelle les différents groupes culturels peuvent affirmer leurs différences au cœur d'une identité ethniconationale biculturelle. Cette mosaïque identitaire est encadrée par des priorités institutionnalisées. En effet, des

éléments favorisant l'intégration sont valorisés par la politique du multiculturalisme :

1) renforcer la capacité des minorités ethnoculturelles [...] à participer au processus décisionnel public (participation civique); 2) aider les institutions publiques à éliminer les obstacles systémiques à la diversité de la population (changement institutionnel); 3) aider les institutions fédérales à intégrer le principe de la diversité dans le cadre de l'élaboration de leurs politiques, de leurs programmes et de leurs services (changement institutionnel fédéral); 4) encourager la participation des communautés et du grand public à un dialogue éclairé et à l'adoption de mesures soutenues pour lutter contre le racisme (lutte contre le racisme et la haine, compréhension interculturelle). (Rocher *et al.*, 2007, p. 36)

Nous distinguons deux raisons majeures à l'instauration de cette politique. Tout d'abord, elle était une « réponse aux revendications des immigrants de provenance autre que française ou britannique » (Ibid., p. 31). La multiplication dans les années 60 des revendications identitaires a placé le gouvernement dans l'obligation de réagir, notamment en édifiant une politique inclusive :

Le multiculturalisme aurait donc été « la stratégie inventée par Pierre Elliott Trudeau pour faire avaler le bilinguisme anglais-français aux minorités de l'Ouest qui revendiquaient elles aussi un statut particulier » (Ibidem)

La deuxième raison, souvent évoquée pour comprendre la naissance de cette politique, est liée à la précédente. Cette politique aurait été « une stratégie dirigée contre le nationalisme québécois » (Ibidem) :

[...] le projet de la politique publique du multiculturalisme a eu pour objectif, concerté ou non, d'intégrer les divers groupes ethniques de la société canadienne tout en contrant ou affaiblissant le mouvement national québécois et autochtone. (Ibidem)

En pleine effervescence nationaliste québécoise, le gouvernement a tenté de « diluer le fait français au Canada » (Ibidem), mais surtout, il souhaitait déstabiliser la position nationaliste des francophones du Québec. D'ailleurs, l'opposition à la politique du multiculturalisme a été un moteur à l'édification de la politique provinciale de l'interculturalisme.

### 1.2.3.2 L'interculturalisme

L'opposition du gouvernement québécois à la politique fédérale du multiculturalisme s'est cristallisée en 1981, lorsque le gouvernement provincial a lancé son plan d'action : *«Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles»*. Par cette politique d'intégration provinciale, le gouvernement du Québec désirait «aider les immigrants à mieux s'intégrer au Québec, tout en restant fidèles à leur culture d'origine » (gouvernement du Québec, 1981, p. 23). Dès 1991, la province du Québec obtient le droit de sélectionner les contingents d'immigrants selon des critères établis dans sa politique d'immigration. Elle devient, par le biais de cette sélection, la tenante des services d'intégration linguistique et culturelle de ses immigrants. Ainsi, en implantant ce plan d'action de 1981 puis, l'énoncé du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC) de 1990, *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, le gouvernement mettait en œuvre sa nouvelle approche en matière d'intégration des communautés culturelles. Un des objectifs de ce plan était de créer :

[...] une dynamique de rapprochement dans le respect mutuel, entre la majorité et les diverses communautés culturelles du Québec. Les politiques des ministères et des organismes de l'État seront donc orientées vers l'élimination de toute forme de discrimination ou d'injustice, fût-elle involontaire, à l'endroit des personnes au sein de ces communautés ou des communautés elles-mêmes comme collectivités. (MICC, 1981, p. 55)

La lutte contre les diverses discriminations permettrait, notamment, d'enrayer la sous-représentation des communautés culturelles au sein des organismes publics et parapublics, tout en se démarquant du modèle multiculturel fédéral. Ces plans d'action avaient pour but de sensibiliser la population du Québec à l'importance de la diversité aussi bien dans l'espace public que dans la fonction publique. L'énoncé du MICC de 1990 démontre comment la politique d'immigration du Québec est une obligation pour la survie démographique du fait français en Amérique du Nord. Cette poussée démographique contrôlée permettra l'essor économique et surtout l'émancipation culturelle du Québec. En nous appuyant sur l'ouvrage de 2007 de

Rocher *et al.*, nous pouvons faire ressortir trois éléments fondamentaux pouvant définir la politique interculturelle du Québec que voici :

1. Invite les groupes minoritaires à conserver leur héritage, à manifester leur présence et leurs valeurs propres; 2. Favorise les rapports entre les minorités ethnoculturelles et la culture de la majorité française; 3. Affirme le français comme langue publique commune. (Rocher *et al.*, 2007, p. 8)

Le premier élément réside dans la valorisation de la conservation des héritages culturels originels. En effet, l'intégration au cœur du tissu social québécois peut se faire en conservant le bagage culturel du pays d'origine. Cependant, le modèle québécois « [...] se distingue du « monolithisme culturel » illustré par le *melting pot* américain et de la « mosaïque canadienne » privilégiée par la politique fédérale du multiculturalisme. » (Ibid., p. 9) puisque la culture dominante francophone reste le « foyer de convergence des autres traditions culturelles ». (Ibidem) Ainsi, les particularismes culturels sont valorisés et même encouragés dans la limite des éléments délimités par le cadre légal. Le deuxième élément a pour fonction d'assurer la cohésion sociale. La collectivité doit faire adhérer l'ensemble de sa population à des valeurs communes par le biais de la convergence. Cette convergence est la :

[...] direction commune vers un même point. [...] C'est sans aucun doute [ce] qui résume le mieux l'histoire du peuplement du Québec, la cohérence que donne au Québec son caractère de société francophone et l'invitation faite à toutes les communautés culturelles québécoises de s'associer pleinement au projet collectif. (MICC, 1981, p. 3)

Cette direction commune sera réaffirmée par le conseil des relations interculturelles (CRI) en 2007. Cette convergence doit favoriser le respect mutuel, puisque la représentation négative de l'apport de la diversité aura un impact dans les processus d'intégration. Ainsi, lorsque la diversité est saisie comme un enrichissement socioculturel, le processus d'intégration semble se faire de façon plus quiétiste, ce qui en définitive diminue les coûts sociaux. Le troisième élément définissant l'interculturalisme, selon Rocher *et al.*, est la primauté de la langue française au Québec. La donnée linguistique est fondamentale dans le processus d'intégration des

communautés à la majorité. Cette langue commune représente le pont communicationnel par lequel l'immigrant participe à l'essor de la nation par l'action citoyenne. La convergence culturelle se fait aussi par le biais du dialogue : «le «dialogue interculturel» est indispensable pour permettre aux communautés culturelles de contribuer à la société française.» (Rocher *et al.*, 2007, p. 9). Les trois points amenés nous permettent de mieux appréhender le contrat social unissant l'immigrant à la collectivité du pays d'accueil. Ainsi, dans la limite dressée par la charte des droits et libertés, le nouveau citoyen peut exprimer ses particularismes culturels et religieux dans l'espace public. Cependant, pour permettre l'harmonie sociale, le nouvel arrivant se voit aussi attribuer des devoirs dont celui de l'acte citoyen par le biais de sa participation à l'action collective. Le contenu de cette action collective est cristallisé par la culture dominante francophone. Le dialogue interculturel se fait dans la mesure où les minorités ethnoculturelles adhèrent aux principes de la majorité. Cet échange engage le gouvernement à reconnaître l'hétérogénéité de sa population. En dernier lieu, l'exception linguistique du Québec en Amérique du Nord a développé, dès les années 70, des mécanismes valorisant la protection du patrimoine culturel canadien-français :

La primauté du fait français, son caractère national, le respect du patrimoine québécois et le fait que tous les gouvernements du Québec aient rejeté la politique fédérale du multiculturalisme s'entrechoquent avec la vision d'un Canada constitué d'un ensemble de diverses « cultures » ayant toutes droit au respect dans un cadre de bilinguisme officiel. (Ibid., p. 12)

Ainsi, l'intégration passe inéluctablement par l'apprentissage du français des immigrants allophones. Cet apprentissage est encadré par le gouvernement afin de promouvoir le processus d'intégration par le biais linguistique. Ceci permettant également de valoriser l'action citoyenne et la participation à la vie en collectivité. Pour que l'immigrant accepte de jouer ce rôle d'acteur social privilégié, le gouvernement s'engage à « soutenir l'intégration au marché du travail », et surtout à privilégier l'égalité en matière d'emploi et d'accès au logement :



Comme toutes les sociétés modernes, le Québec a besoin de la participation de l'ensemble de sa population à la vie économique, sociale, culturelle et politique pour se développer pleinement. De plus, en vertu de l'idéal démocratique, le Québec attache la plus haute importance aux valeurs d'égalité des chances et de justice sociale. En effet, en favorisant un accès équitable aux ressources, services et instances décisionnelles, notre société veut permettre à tous les citoyens du Québec d'apporter leur pleine contribution à son développement. La Charte québécoise des droits et libertés de la personne, la plus ancienne au Canada, et la Déclaration du gouvernement du Québec sur les relations interethniques et interraciales affirment d'ailleurs cet engagement du Québec en faveur de l'égalité et son rejet de la discrimination. (MICC, 1991, p. 17)

Cette politique particulière d'intégration oblige le gouvernement à mettre en place des processus de formation interculturelle de l'ensemble de son corps d'employé. Mais surtout, le gouvernement se doit de porter attention à la représentation des minorités ethnoculturelles dans la fonction publique.

#### 1.2.3.3 Le modèle républicain

Afin d'établir clairement les distinctions entre les modèles d'intégration canadien et québécois, nous avons jugé opportun d'y opposer le modèle d'intégration assimilationniste.

Ce modèle sociétal se veut inclusif puisqu'il n'encourage pas la distinction, mais plutôt une égalité qui fait abstraction des différences culturelles. De là naît un contrat social par lequel le groupe majoritaire octroie aux nouveaux citoyens les mêmes droits qu'aux membres de la majorité. Tandis que ces derniers acceptent l'adhésion à un projet politique commun, en plus des devoirs qui se rattachent à un ensemble de valeurs et à une identité culturelle. Pour les tenants du modèle républicain, la citoyenneté est « un instrument pour gérer les diversités » (Schnapper, 2002, p. 177). Cette intégration assimilationniste privilégie la séparation entre la sphère sociétale publique et la sphère sociétale privée. Dans l'espace public, qui est pour Schnapper le lieu où s'exerce l'exercice citoyen, l'individu doit se plier aux valeurs universalistes de la société d'accueil. Pour Schnapper, la société d'accueil



respecte les pratiques et les convictions religieuses, tant que ces dernières s'expriment dans la sphère privée. Cette sectorisation permet de conserver une unité nationale par le biais de l'unicité citoyenne. L'ensemble des particularismes doit concorder avec les valeurs de la nation, ainsi les individus « ont le droit de cultiver leurs particularités dans leur vie personnelle comme dans la vie sociale. » (Ibid., p. 179).

Schnapper décrit bien comment nous devons concevoir la citoyenneté et le républicanisme, puisque la citoyenneté pour les républicains : « [...] implique que les individus se conforment aux contraintes imposées par cet espace public commun » (Ibidem). Cette vision de la citoyenneté serait la meilleure protection contre la dérive communautariste tant redoutée par Schnapper. Elle insiste sur le fait que la reconnaissance des droits culturels serait préjudiciable à la collectivité. D'abord, pour Schnapper, ces multiples reconnaissances développeraient inéluctablement des disparités dans les libertés individuelles. En effet, l'enclavement identitaire de certaines communautés limiterait la liberté du citoyen dans la République. Dans une société démocratique, l'individu est un enfant de la république sans référence à une identité ou culture différentialiste. Ensuite, au cœur de la République, l'intégration passe par l'assimilation, et non par le repli identitaire qui développerait des stigmates qui enraieraient la machine intégratrice. Les communautés d'origines des citoyens de la République (Italiens, Portugais, Polonais, Marocains, Algériens, etc.) ne sont que des groupes découlant de la construction historique de la société. Les communautés doivent pour le bien de la collectivité, et surtout pour le leur, subir l'assimilation qui par l'effet du temps (intergénérationnel) conduira à l'intégration puis à l'égalité réelle. Pour l'auteure, les multiples reconnaissances culturelles conduiraient la société à la fragmentation sociale par l'inégalité hiérarchisée des différentes communautés.

Mais, jusqu'à quel point la pratique culturelle privée peut s'opposer à notre activité citoyenne? Est-ce en ayant une participation active à la vie collective, c'est-à-dire en s'impliquant réellement dans la vie politique, que l'on devient un citoyen

intégré? Il semblerait que l'auteure ne limite pas le concept de citoyenneté à ces sphères-là. Pour elle, la citoyenneté est, en premier lieu, la pensée critique face à la « démocratie providentielle ». Ainsi, la logique de nos actions ne doit pas uniquement être régie par le gain immédiat ou le profit individuel. L'action citoyenne doit avant tout être inscrite dans un élan prônant l'intérêt collectif. La conception de la citoyenneté de Schnapper montre comment, au cœur d'un État favorisant un modèle d'intégration républicain, l'individu vit son interaction avec l'État et la collectivité. Ainsi, le citoyen doit se départir de ses particularismes lors de ses interactions avec les institutions publiques. Quelle que soit sa confession, il ne peut, pour le bien du collectif, pratiquer sa religion que dans la sphère privée. L'expérience de la transcendance, aussi euphorique soit-elle, ne doit se perpétuer que dans le domaine du privé. Est-ce à dire que citoyenneté participative et spiritualité exubérante ne soient pas compatibles dans la pratique citoyenne quotidienne?

#### 1.2.3.4 Comparaison des trois modèles

Il existe des différences entre le modèle républicain assimilationniste, le modèle multiculturel communautariste et le modèle interculturel qui est axé sur l'importance du rapport interculturel pour favoriser la création de liens entre les individus et les groupes culturels. Dans le cas de l'interculturalisme, le but est de prévenir le repli des différentes identités culturelles sur elles-mêmes.

Pour mieux saisir la dimension intégratrice du modèle interculturel, il faut comprendre sa portée en l'opposant au modèle d'intégration universaliste. Pour Kymlicka, le modèle républicain ne prend pas la mesure de l'écart entre les diverses égalités (juridiques, politiques et civiques) de ses citoyens issus de la diversité. C'est une des critiques évoquées par les tenants du modèle interculturel qui accusent ceux du républicanisme, de vouloir gérer autrement l'accroissement de la diversité culturelle et religieuse dans des États de plus en plus diversifiés.

Un dernier aspect fondamental touche la question de la reconnaissance de la différence. Pour l'approche républicaine, cette posture induit un processus sans fin de revendications culturelles qui finit par remettre en question la constitution même de la nation. La posture libérale de Taylor et Kymlicka insiste sur la possibilité d'une hausse des tensions, advenant la non-reconnaissance des différences. Pour ces derniers, l'encadrement, tel qu'il existe par exemple aujourd'hui au Canada, permet de limiter les demandes déraisonnables. Le processus de demande se fait sur une base individuelle, ce qui évite les risques de communautarisation des idées. Pour Schnapper, l'imposition des valeurs majoritaires aux minorités est « le prix à payer pour que tous les citoyens participent pleinement à la société nationale » (Schnapper, 2000, p. 264). Cela dit, l'auteure appelle à un républicanisme sociétal ouvert où les populations minoritaires auraient un rôle à jouer.

Laissons les individus démocratiques faire évoluer par leurs pratiques les formes de la citoyenneté, les adapter à l'individualisme moderne, sans faire intervenir les institutions qui, quelle que soit les intentions des auteurs, ne peuvent avoir pour effet que d'organiser la fragmentation sociale et d'affaiblir le projet politique. (Ibid., p. 269)

Même si les assises théoriques de Schnapper et Kymlicka diffèrent, tous deux se rejoignent sur plusieurs points, notamment sur celui de la tolérance et de l'accès du citoyen à la liberté réelle.

Kymlicka s'oppose au modèle assimilationniste qui semble, pour ce dernier, ériger plus d'obstacles que de passerelles dans une société plurielle. Il estime que ce modèle, qui repose sur la distinction des sphères publique et privée, s'enraye lorsqu'on le confronte aux réalités identitaires des sociétés modernes. L'identité présentée comme universelle n'est d'ailleurs que le reflet de la communauté qui domine d'un point de vue culturel.

À partir des trois conceptions explicitées plus haut, cette étude sera plus à même de comprendre comment par l'expérience migratoire nos candidats s'intègrent dans une société interculturelle. Après ce volet introductif, nous allons maintenant définir nos concepts et par la suite développer notre cadre théorique.

### 1.3 Cadre conceptuel

Dans le cadre de cette étude, nous avons utilisé quatre concepts clés. Le premier est l'identité comme définition du soi, c'est-à-dire l'identité ethnique comme forme de catégorisation. À ces deux concepts s'ajoutent les concepts de reconstruction identitaire et le concept d'hybridité.

#### 1.3.1 Le concept d'identité

L'identité définit ce qu'est l'individu. Tout individu tend à une unicité et dispose donc d'une identité qui lui est propre. Modelée au sein de la matrice sociale, l'identité d'un individu découle dans une large mesure des caractéristiques culturelles de son milieu social (langue, pratique sociale, religion, etc.), et d'une composante individuelle. Pour démontrer les multiples formes que peut prendre l'identité, Sainsaulieu évoque :

[...] les divers processus de reconnaissance que l'individu peut recevoir de ses proches, de ses milieux d'appartenance, de forces collectives porteuses d'avenir et des traditions profondément ancrées dans une culture. (Sainsaulieu, 1985, p. 252)

De ce fait, la socialisation dans un milieu culturel donné contribue à la constitution de l'identité. Pour Claude Dubar :

[...] l'identité n'est autre que le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions. (Dubar, 1996, p. 111)

La notion d'identité est donc étroitement liée à la socialisation. La notion d'identité, qui est complexe, est vue par certains auteurs comme une construction par le biais de la culture : « J'appelle identité (quand le terme s'applique aux acteurs sociaux) le processus de construction de sens à partir d'un attribut culturel, ou d'un ensemble cohérent d'attributs culturels, qui reçoit priorité sur toutes les autres sources » (Dupin, 2004, p. 12). La production de sens devient l'élément central dans

l'objectivation identitaire, mais aussi aux rapports de pouvoir. D'ailleurs, cette objectivation identitaire prend la forme d'un :

Processus complexe dont les contours sont sujets à des modifications selon des variables sociopolitiques, économiques et culturelles qui résultent en partie des rapports de pouvoir entre les groupes sociaux majoritaires et minoritaires, le choix d'une option identitaire représente un « indicateur » important du sentiment d'appartenance ou d'exclusion de la société québécoise. Il est impensable, à cet égard, que les expériences de racisme rapportées dans les chapitres précédents n'affectent pas le processus de construction identitaire des Québécois originaires des pays arabes et cela, peu importe le sexe, le statut générationnel et l'affiliation religieuse. En effet, qu'ils soient nés, socialisés ou établis plus récemment au Québec, les expressions du racisme anti-arabe ou de l'arabophobie vont, selon toute vraisemblance, colorer, du moins en partie, la perception de leur statut dans la société québécoise. (Oueslati, Antonius, Labelle, 2006, p. 125)

L'identité est aussi tributaire des expériences réussies en matière d'intégration. Pour Lipiansky (*Identité et communication*, 1992) l'identité s'inscrit dans la représentation que l'on a de soi, et elle agirait comme un déterminant profond du comment nous agissons, sentons, et surtout du comment nous nous voyons au cœur de la société. L'identité de la personne prend ses racines dans les usages et pratiques passés, mais surtout dans le cadre coutumier culturel. Étant modifiable par le contact de l'autre, elle est en perpétuelle mutation. L'identité n'est pas pour autant essence, mais plutôt substance qui se transforme. Ainsi, l'identité se change et se transforme, mais demeure quand même. Elle nous permet de changer tout en restant nous même. Il y a un lien entre le semblable et le différent, c'est-à-dire que la différence fondamentale est de se reconnaître comme singulier par rapport aux autres. Or, cette identification amène un nouvel aspect qui est de se distinguer au sein d'un groupe qui se démarque d'un autre groupe. De ce fait, l'être humain se singularise en s'attachant à un groupe.

### 1.3.2 Le concept d'identité ethnique.

En ce qui concerne le deuxième concept qu'est l'identité ethnique, il s'agit d'une intériorisation des traits identitaires du groupe d'origine ou encore simplement du groupe de référence (pays d'origine du sujet ou de ses parents, lien filiatif proche

ou lointain et lien d'affect). L'ethnicité se forge dans la distinction d'un groupe culturel par rapport à un autre (Bataille, 1997, p. 197). Pour ce dernier, cette identité ethnique est un choix subjectif fondé sur un sentiment d'appartenance aussi bien individuel que collectif. Elle est en partie le produit d'un processus historique.

Quant au concept de l'identité ethnique, il se traduit par un sentiment d'appartenance rationnel ou irrationnel que l'individu ressent envers un groupe ethnique. Ce sentiment devient la conséquence d'une expérience d'appartenance partagée autour de caractéristiques qui prennent la forme de symboles concrets :

Du point de vue des sciences sociales, l'ethnicité ne devrait absolument pas se définir par un ensemble de caractéristiques physiques, psychologiques et culturelles objectives des groupes [...] mais bien par la perception de leur importance pour les relations sociales, qu'elles soient « réelles » ou non. (Martiniello, 1995, p. 18)

L'identité ethnique « [...] est un aspect des relations sociales entre des acteurs sociaux qui se considèrent et qui sont considérés par les autres comme étant culturellement distincts des membres d'autres groupes avec lesquels ils ont un minimum d'interactions régulières. » (Ibid., p.19). Martiniello poursuit en proposant une grille d'analyse sur l'implication du caractère ethnique dans la conception identitaire. Cette dernière se divise en trois parties : « [...] le niveau microsocial, le niveau mésosocial et le niveau macrosocial » (Ibid., p.20). Le premier niveau est une approche subjectiviste individualiste laissant la place à la primauté du sentiment d'appartenance et de la construction du schéma d'appartenance : « L'identité, en général, des individus n'est pas une donnée objective primordiale, intangible et immuable [...] L'individu peut par exemple à la fois se sentir parisien, français, européen et arabe, dans le cas où un de ses parents est de cette origine. » (Ibid., p.22). Le deuxième niveau (mésosocial) s'associe à un aspect beaucoup plus mobilisateur. Dans cette deuxième catégorie, les individus et « [...] les groupes ethniques s'organisent et se structurent sur la base d'une identité ethnique commune en vue d'une action collective. » (Ibid., p.23). Le troisième niveau (macrosocial) vise directement « [...] les contraintes structurelles de nature sociale, économique et

politique qui façonnent les identités ethniques et qui assignent les individus à une position sociale déterminée, en fonction de leur appartenance imputée à une catégorie ethnique» (Ibid., p.24). Dans cette catégorie, l'ethnicité ne prend plus uniquement la forme identitaire, car une emphase particulière est mise « [...] sur les contraintes structurelles qui s'imposent de façon plus ou moins décisive aux individus» (Ibid., p.25). Ces contraintes provoquent des conséquences directes sur différents aspects de leur vie quotidienne :

Dès lors, l'ethnicité n'est plus tellement une question de choix individuel et subjectif mais bien une obligation relative à laquelle doivent faire face les individus classés, parfois contre leur gré dans une catégorie ethnique. (Ibidem)

La première étape de ce processus émerge en réaction au racisme et de ceci découle une phase identificatoire qui peut être collective ou individuelle. Cette identification fait naître un caractère ethnique que l'on revendique, en opposition au modèle culturel dominant. La deuxième étape, qui ne suit pas forcément la première, est un retournement de stigmatisme où « *le sujet ethnique renverse le fondement biologique de son exclusion et le transforme en contestation* » (Ibidem). Ainsi, l'identité ethnique peut naître de la condition antagoniste de deux groupes au sein d'un espace géographique donné, et aussi d'une situation de domination ou d'exclusion.

Selim Abou énumère quant à lui trois remarques pertinentes qui montrent toute la complexité de l'identité ethnique :

D'abord, il est clair que si l'identité ethnique repose sur des données culturelles objectives qui lui servent de critères, il reste qu'elle peut, à la limite, se suffire de l'une d'entre elles et qu'aucune en particulier ne lui est indispensable. Ensuite, les données objectives existantes ne prennent leur sens qu'à l'intérieur de la conscience collective qui, au nom d'une histoire ou d'une origine commune, réelle ou présumée, se les approprie et les interprète comme des composantes de son identité ethnique. Enfin, les trois facteurs fondamentaux, la race, la religion, la langue, ont une puissance que n'ont pas les autres facteurs possibles de l'identité ethnique [...]. (Abou, 1982, p. 33)

Plusieurs auteurs dont Martiniello (1995) et Poutignat (1995), considèrent que la spécificité première de l'ethnicité se situe plus dans l'interrelation avec les

« Autres » et le partage de traits culturels. En d'autres termes, le « Nous » s'établit selon la détermination de l'« Autre ». Martiniello, citant Frederik Barth (1995, p. 48), démontre comment les différences socio-culturelles au cœur des communautés ethniques ne se définissent pas, dans leur entièreté, par le contenu de leur culture, mais par leur rapport avec les autres, et plus par leurs frontières que par le contenu culturel. Pour l'auteur, c'est en quelque sorte la médiation symbolique qui marque, de façon permanente ou non, les frontières (au sens de Barth) entre les communautés. Cette médiation crée de facto l'*in-group* et l'*out-group* (Becker, 1963).

### 1.3.3 La reconstruction identitaire

Un troisième concept fondamental pour cette recherche est la reconfiguration de l'identité ethnique ou reconstruction identitaire. Pour Abou, la reconstruction identitaire pourrait se résumer en cinq modalités d'acculturation : la réinterprétation, la synthèse, le syncrétisme, l'assimilation et, enfin, la contre-acculturation. La réinterprétation agit sur les nouveaux arrivants ainsi que sur leurs enfants de façon limitée. De même, « le groupe récepteur adopte les traits et les modèles de la culture dominante dans le secteur public des relations secondaires, tout en maintenant son propre code culturel dans le secteur privé des relations primaires. » (Abou, 1981, p. 57). Citons comme exemple la population immigrante maghrébine des années 1970, en France, qui pratiquait la religion de façon privée. Ensuite vient la synthèse qui touche majoritairement les générations issues de l'immigration nées en dehors du pays d'origine. L'auteur démontre pourquoi les deuxièmes générations issues de l'immigration ne peuvent pas en général vivre une acculturation partielle : « La rencontre de la culture immigrée (B) avec la culture nationale (A) se traduit par un développement organique de cette dernière qui s'enrichit de la première selon la formule  $A+B=A'$  » (Abou, 1981, p. 58). Ainsi, les sujets issus des secondes générations subiront une « *acculturation formelle* » (Ibidem). Cette forme d'acculturation est un rejet de la culture des parents, pour une adoption, quasi



complète, du modèle de « *penser et de sentir* » du pays de naissance de ces secondes générations (Ibidem). La troisième modalité, qui est celle du syncrétisme, nous intéresse particulièrement :

[cette modalité] diffère du processus de synthèse en ce que les éléments matériels et formels des deux cultures en présence se combinent pour donner naissance à un produit culturel nouveau et autonome [...] la rencontre de la culture A et de la culture B donne, dans un domaine au moins, un produit culturel C. (Ibidem)

Les descendants des vagues migratoires de l'après-guerre ont développé la stratégie identitaire du syncrétisme. Il suffit de penser aux jeunes générations maghrébines de France, ou encore aux jeunes sri-lankais et bangladeshis de la Grande-Bretagne, ou enfin aux jeunes d'origine turque vivant une intégration houleuse en Allemagne.

L'avant-dernière modalité est l'assimilation qui est perçue par l'auteur comme *disjonctive* (Abou, 1981, p. 59). En effet, Abou conçoit l'assimilation comme une dissolution de la culture du migrant, ou de sa descendance, au cœur des *variantes de la culture dominante* (Ibidem). Ainsi, ce processus est considéré comme « un ajustement mécanisé à l'engrenage social, c'est-à-dire aussi bien aliénation dans la stéréotypie qui a pour effet la pathologie de la déculturation et, au terme, de la dépersonnalisation. » (Abou, 1981, p. 60). Enfin, reste la contre-acculturation, qui s'observe aisément en milieu colonial. Cette modalité est un « [...] rejet brutal de l'acculturation et de ses acquis : la culture dominée, menacée de disparition, se reprend dans un ultime sursaut et tente de restaurer [...] les modes de vie antérieurs. » (Ibidem). Plusieurs exemples peuvent être cités, notamment celui de l'Algérie colonisée, mais aussi l'Indochine. Cette dernière modalité montre comment, pour défendre une identité qu'on considère menacée, on peut concevoir la défense par les armes. Il est à noter que les processus d'Abou ne sont pas linéaires ni exclusifs, l'un ou l'autre des cinq processus peuvent être vécus au cours de la vie d'un individu.

Dans cette continuité, il nous apparaît intéressant d'évoquer le texte de Jean-Claude Ruano-Borbolan (2004) : « La construction de l'identité ». Ce dernier insiste

sur la construction du soi « [...] dans la relation à l'environnement et aux autres, au sein de groupes, restreints ou étendus, contractuels ou imposés. » (Ruano-Borbalan, 2004, p. 4). Il évoque, tout comme Martiniello, la création de stratégies identitaires. La situation vécue dans le processus migratoire, ou encore dans le processus d'intégration des personnes d'origine maghrébine nées au Québec, génère des stratégies qui diffèrent d'un individu à un autre selon son expérience migratoire. Ruano-Borbalan affirme à ce sujet :

Face aux injonctions contradictoires entre la culture d'origine et la culture d'accueil, plusieurs attitudes sont observées. La majorité des immigrants fuit la contradiction en adoptant la culture d'accueil. D'autres attitudes, elles aussi minoritaires, tentent de synthétiser les éléments culturels d'origine et la modernité des pays d'accueil. (Ruano-Borbalan, 2004, p. 5)

Ces auteurs sont loin d'être les seuls à emprunter cette ligne de pensée. Amin Maalouf est d'une utilité cruciale dans le développement de notre cadre conceptuel. Avec son œuvre « *Les identités meurtrières* » (1998), Maalouf distingue les mouvements identitaires comme une dialectique entre le « Nous » et « l'Autre ». Cette dialectique s'inscrit comme un élément fondamental dans la sociologie contemporaine, et elle n'empêche pas la perméabilité des frontières identitaires. Cependant, ces frontières, physiques ou imaginaires, tendent à se modifier par le biais de multiples manipulations. Nous constatons ici un premier parallèle avec Appadurai. Ce parallèle prend tout d'abord l'aspect du débat entourant l'hétérogénéité et l'homogénéité des cultures. Le deuxième parallèle que l'on pourrait jumeler à l'œuvre de Maalouf serait le concept d'*ethnoscape* d'Appadurai. Cette conception d'un paysage ethnique en perpétuel mouvement est un point fondamental dans la théorisation d'Appadurai. Pour ce dernier :

Il ne s'agit pas de dire qu'il n'existe pas de communauté, de réseau de parenté [...], mais que la chaîne de ces stabilités est partout transpercée par la trame du mouvement humain, à mesure que davantage de personnes et de groupes affrontent les réalités du déplacement. (Appadurai, 2001, p. 71)

Il a été intéressant d'observer tout au long de nos entrevues, comment l'affirmation de l'appartenance religieuse, dans certains cas, a joué un rôle prépondérant avec l'identité ethnique, comme marqueur identitaire. Il est intéressant aussi d'observer comment le recours à l'identité religieuse a un effet sur le sentiment de dignité. Cette dimension qu'est la dignité est un élément fondamental dans cette étude.

Il est à noter, comme le souligne Khosrokhavar, l'étendue de la recomposition identitaire en Occident :

Un islam où l'individu socialement et économiquement intégré s'affirme dans sa spécificité parce qu'il exige une intégration qui ne soit pas l'assimilation pure et simple dans la nation. Une deuxième forme d'islam est celle de la jeunesse populaire d'origine maghrébine qui a perdu l'espoir d'une intégration économique et cherche à construire une identité islamique pour se faire une place entre des parents dont elle ne partage pas l'identité maghrébine et des Français qui refusent de la considérer comme citoyenne à part entière. Enfin l'islamisme radical qui est le lot d'une infime minorité [...]. (Khosrokhavar, 1997, p. 311)

Selon Khosrokhavar, l'islam des jeunes n'est plus l'ancrage d'une conviction religieuse profonde telle qu'elle le fut pour leurs parents, mais prend la fonction d'atteinte d'une valorisation au sein d'une population qui stigmatise l'origine maghrébine et musulmane. Cette tendance devient certainement la méthode la plus frappante pour affirmer l'installation définitive d'une minorité musulmane au cœur d'une société laïque. Est-ce que cet islam des jeunes devient une conviction profonde ou encore un simple moyen d'affirmation? Les individus modifient l'essence même du contenu identitaire en la métissant à certaines pratiques du pays d'accueil. Cet aspect de l'hybridité culturelle (empreint de syncrétisme social, culturel et ethnique) Amaryll Chanady l'aborde dans l'une de ses recherches comme paradigme déterminant des vingt dernières années.

### 1.3.4 Concept d'hybridité

Le concept d'hybridité permet de circonscrire la spécificité mixte de l'individu dont l'identité se transforme au contact d'autres cultures. Cette spécificité réside dans la subjectivité même du sujet qui ressent, du point de vue identitaire, culturel et linguistique, une altérité entre lui et l'autre, avec qui il partage des points communs. Amaryll Chanady s'appuie sur les récits littéraires, anthropologiques et théoriques qui se sont développés depuis la modernité pour montrer la rupture qui s'est manifestée depuis l'avènement de la postmodernité. En effet, l'hybridation, lors de cette rupture, prend un sens inusité que l'on pourrait définir comme positif :

Au lieu de considérer la frontière comme une ligne de démarcation absolue et comme une limite à ne pas franchir, les nouvelles théories redéfinissent la frontière comme un lieu d'interaction, d'hybridation et de transformation perpétuelle. (Chanady, 2003, p. 21)

L'auteure développe sa problématique autour de l'hétérogénéité comme élément complexe, mais éminemment constructif pour une société. Chanady s'appuie sur la littérature pour développer ce concept de l'hybridité, alors qu'Appadurai, lui, s'appuie sur les sciences politiques et l'anthropologie. Ce dernier renforce cette idée d'hétérogénéité en introduisant son concept d'*ethnoscape* :

[...] le paysage des individus fabriquant le monde changeant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés, travailleurs immigrés, et autres personnes et groupes se déplaçant constituent un trait caractéristique du monde et semblent affecter la politique des nations et entre les nations à un degré jamais atteint jusqu'ici. (Appadurai, 1991, p. 199)

Donc, pour Appadurai, nos sociétés plurielles tendent à développer des formes d'identités culturelles à la fois globalisantes et syncrétiques. Cette vision est en opposition flagrante avec « la conception traditionnelle du mélange (racial ou autre) qui implique l'idée de contamination, d'impureté et d'infraction des lois de l'identité culturelle [...] » (Chanady, 2003, p. 21).

Bhabha (1990) quant à lui suggère que nous nous défassions de notre conception statique de l'identité hybride, afin de saisir sa dimension dynamique. L'hybridité devient alors une incessante négociation entre les frontières identitaires visibles délimitées par le milieu social (extérieur), et l'identité invisible produite par l'individu en réaction à son milieu (intérieur). Ce rapport est central pour Bhabha, qui affirme que la production culturelle et identitaire se fait toujours dans le rapport à l'autre. Ainsi, le « Nous » se construit à travers « l'Autre » et inversement.

L'hybridité implique un choix d'éléments de la culture « autre » à celle de l'individu, or ce choix se fait de façon non systématique. Des individus différents choisissent des éléments fort différents à incorporer à leur culture, d'où cette notion de syncrétisme.

Dallaire fournit une définition connexe de l'hybridité :

Hybridity [...] points to the combination of two subjectivities/identities within the cultural identity category [...]. (Dallaire, 2003, p. 166)

De ce fait, cette identité hybride prend la forme d'une identité complexe assumée par l'individu, à partir de deux éléments différents, l'un venant souvent de la famille immédiate et l'autre de l'entourage social où il y aura sélection, au cœur des deux cultures, de traits ou d'éléments gardés dans la construction identitaire : « Il semble [que l'] hybridation [...] aboutit à une identité de synthèse et non à la juxtaposition de plusieurs identités distinctes » (Camara, 2008, p. 99). Deux éléments émergent et s'entremêlent. D'abord, le processus d'hybridation qui amalgame deux types de subjectivités qui prennent leur source dans la culture d'origine et la culture d'accueil. Puis l'explication du processus d'hybridation qui prend la forme d'une reconquête d'une identité valorisée.

Ce magasinage culturel reste un élément hautement symbolique et fondamental dans le processus d'assignation identitaire. La construction du « soi » en interaction avec « l'Autre » reste, dans le cas de jeunes ayant migré, une stratégie identitaire où l'acquisition de traits identitaires ou d'attitudes sera le fruit d'un processus collectif ou d'un cheminement individuel.

De ce cheminement, soit individuel soit collectif, émerge le sentiment de dignité retrouvée. En effet, en prenant l'exemple des *Civils Rights Movement* de Martin Luther King, la stigmatisation d'une population peut faire émerger une forme de dignité retrouvée dans un retournement de stigmat. Dans ce dernier cas, l'exemple le plus probant d'un retournement de stigmat serait le slogan *black is beautiful*. Dans cette étude, nous tenterons de montrer comment la reconstruction identitaire synchrétique, liant la société de naissance et l'origine parentale, peut être le fruit d'un processus cherchant à résoudre la question de la dignité perdue. En ayant défini nos concepts clés, nous sommes maintenant en mesure d'élaborer notre cadre théorique.

#### 1.4 Cadre théorique

Tout d'abord, nous allons nous attarder sur les facteurs en amont (à l'aide du cadre théorique de Sayad) où nous aborderons brièvement l'impact de l'expérience migratoire des sujets nés à l'étranger. La perception de l'expérience migratoire donnera quelques pistes de réponses concernant la posture identitaire de nos onze répondants. En effet, en analysant leurs trajectoires migratoires ainsi que leur adaptation au pays d'accueil, nous serons plus à même de comprendre comment les individus interrogés de première génération et de génération 1.5 perçoivent la question identitaire.

Par la suite, nous nous attarderons au processus d'hybridité. Nous voulons observer comment s'effectue la différenciation du « Eux » par rapport au « Nous ». Chez nos répondants, nous allons tenter de découvrir, à travers leurs discours, s'il y a un sentiment d'exclusion latent ou explicite. Ainsi, nous tenterons de comprendre comment ces jeunes musulmans de première génération, mais surtout de génération 1.5 vivent cette possible double identité au cœur d'un pays qui les a vu naître ou migrer. Comment vivent-ils leurs ambivalences identitaires? Comment perçoivent-

ils leurs cultures arabisées maghrébines au cœur d'un monde ouvert au métissage socio-culturel?

Le troisième élément théorique s'intéresse aux stratégies élaborées par les individus en situation d'immigration. Pour ce faire, nous allons nous appuyer sur Kastersztein (1990) afin de mieux saisir les processus entourant l'altérité.

En dernier lieu, nous explorerons le cadre d'analyse de Maalouf afin de saisir ce besoin de reconnaissance identitaire.

#### 1.4.1 La double absence de Sayad

Ce concept de double absence a été élaboré dans le cadre d'une étude de Sayad sur les relations migratoires entre la France et l'Algérie. L'immigration et l'émigration sont indissociables pour l'auteur, bien que leurs différences permettent de comprendre le lien étroit qui les unit. Pour Sayad, avant d'être immigré, l'individu est un émigré. Il est, par la force des choses, dans un processus de changement de statut : «La sociologie de l'émigration et de l'immigration est inséparable de cette attitude réflexive qui consiste à s'interroger, à propos de chaque aspect étudié, sur les conditions sociales [des migrants]» (Sayad, 1999, p. 16). Il montre comment se construisent de profondes contradictions dont leur état de migrant est, en partie, à l'origine. Il est question notamment de la reproduction de la mythification du collectif dans le parcours migratoire. L'immigré a tendance à camoufler les différentes difficultés liées à l'exil et cela suscite l'envie de ses congénères du pays d'origine. Ces contradictions font partie intégrante de la situation du migrant. Le sujet est physiquement absent de son cadre familial, mais aussi de son ancien réseau social, ce qui pourrait produire, pour lui, une certaine culpabilité. De cette absence du pays d'origine, le sujet migrant est frappé d'une exclusion dans le pays d'accueil et il subit une double absence. La perception que le migrant a de lui-même montre la complexité de l'identification, mais aussi de l'intégration. S'appuyant sur le concept de double absence de Sayad, Vurgun écrit:



La double absence et la double présence sont des expressions pour décrire la situation des premières générations ainsi que des générations issues de l'immigration. La double absence [...] désigne le fait d'être corporellement absent du pays natal tout en y étant mentalement présent. L'équivalent est d'être corporellement présent en France tout en y étant mentalement absent. Le migrant est partagé entre la question du retour au pays et celle de l'établissement définitif. Tirailé entre le pays natal et le pays «vital», l'accent est mis par [Sayad] sur l'absence. (Vurgun, 2004, p. 65)

L'individu subit un déracinement culturel le conduisant, dans certains cas, à ne pas adhérer totalement au projet d'intégration du pays d'accueil. Pour Sayad, on ne peut comprendre le phénomène migratoire que par le biais d'une étude englobant l'histoire du parcours migratoire du migrant :

Immigrer, c'est immigrer avec son histoire, avec ses traditions, ses manières de vivre, de sentir, d'agir et de penser, avec sa langue et sa religion ainsi que toutes les autres structures sociales, politiques, mentales [...] bref avec sa culture. (Ibid., p. 18)

La migration du regroupement familiale permanente se substitua, dans les années 70 en France, à la migration économique provisoire. Cette modification transforma la représentation du nouvel univers social du migrant en y instaurant une forme d'illusion du retour.

[...] le voile d'illusions qui dissimulait la condition des immigrés et révoque le mythe rassurant du travailleur importé qui, une fois nanti d'un pécule, repartirait au pays pour laisser la place à un autre. (Ibid., p. 167)

Cette nouvelle réalité altère la perception du sujet migrant qui garde le souvenir du pays d'émigration, traditionnellement tourné vers la communauté et subissant du coup un choc culturel face à l'individualisme du pays d'immigration. Ceci entraîne un rapport antagoniste entre la société d'accueil et les nouveaux arrivants. Pour Sayad, «l'émigré-immigré» ne sera jamais ni d'ici, ni de là-bas, ce qui entraîne une déstabilisation où se heurtent les valeurs et les normes du « ici » et du « là-bas ». Dans cette perspective, le migrant subit une situation de double rejet qu'il comble par l'illusion d'un retour providentiel. Le migrant accepte le déracinement de corps dans le pays d'accueil par une stratégie d'enracinement de liens dans la terre d'origine, notamment par le biais des nouveaux moyens de communication comme



les antennes paraboliques tournées vers les télévisions satellitaires des pays d'origine.

Vulgun explicite la pensée de Sayad :

[...] en regardant de près les détails les plus infimes et les plus intimes de la condition des "immigrés", en nous introduisant au cœur des contradictions constitutives d'une vie impossible et inévitable au travers d'une évocation des mensonges innocents par qui se reproduisent les illusions à propos de la terre d'exil, il dessine à petites touches un portrait saisissant de ces "personnes déplacées", dépourvues de place appropriée dans l'espace social et de lieu assigné dans les classements sociaux. (Ibid., p. 302)

Cette double absence produit de nouvelles identités hybrides. Cette absence est transposable à de nombreuses populations en situation de migration. Dans cette optique, l'hybridité n'a pas qu'une teneur de mixité, elle a aussi une dimension d'entremêlement culturel et identitaire.

#### 1.4.2 Hybridité : nouveaux paradigmes dans une société plurielle

L'hybridité est devenue, notamment au Québec, un phénomène observable au cœur d'une nation privilégiant un modèle pluriculturel, où les particularismes culturels et religieux sont valorisés par le modèle d'intégration. Cette problématique de reconstruction hybride de l'identité reste au centre de tous les débats. Ceci est, sans conteste, un élément central dans la quête de restructuration identitaire par l'entremise de la religion. La religiosité peut emprunter plusieurs voies offrant de nombreuses façons d'être musulman :

[...] il existe une pluralité d'expressions islamiques et de manières d'être musulman. [...] Il est donc tout à fait absurde de s'acharner à réduire cette richesse, en enfermant le musulman dans une religiosité abstraite, [Intemporelle et massivement homogénéisée]. (Lamchichi, 2000, p. 13)

Cette notion d'hybridité rejoint la notion de *self-service* :

Maintenant, si vous acceptez cette logique d'hybridation, ce que vous obtenez, bien sûr, est une sorte de célébration postmoderne du nomadisme. N'importe qui peut être n'importe où. Les identités sont comme un self service. (Hall, 2000, p. 101)

Ce *self-service* suggère une conception marchande des traits culturels. Nous tenterons d'observer cette aptitude adaptative, c'est-à-dire l'emprunt de traits et de pratiques permettant à ces derniers de se mouvoir aisément dans la société québécoise.

Cette construction identitaire doit être analysée comme une donnée majeure dans un paysage sociodémographique québécois en perpétuelle évolution. L'hybridité prend sa source dans la diversité du corps social global. Tout d'abord, pour Hannoun (2004), la diversité d'une société et l'émergence de pratiques culturelles hybrides provenant des échanges produisent une plus-value et non pas un appauvrissement:

La pluriculturalité d'un corps social et les échanges qu'il rend possible entre ses composantes socioculturelles s'avère ainsi une source d'enrichissement culturel et, de ce fait, un moteur de son évolution. (Hannoun, 2004, p. 20)

Ensuite, cette pluriculturalité, selon Appadurai (2005), modifierait de façon drastique les nouvelles frontières ethniques et culturelles. Ces modifications mènent à l'émergence d'identités hybrides complexes. Ceci a pour conséquence l'apparition de nouvelles dynamiques qui sont le fruit des forces centrifuges et centripètes de la mondialisation. Parmi ces éléments qui créent une nouvelle altérité, mentionnons les médias et les télécommunications de toutes sortes tels que le cinéma, le téléphone, l'Internet et la télévision. Appadurai place les médias au cœur des développements culturels par le biais notamment de la transformation des télécommunications. Subissant un flux continu d'informations, l'individu crée un bricolage permettant une adaptation culturelle dans les sociétés plurielles.

Enfin, Appadurai indique qu'un des facteurs accélérant ces multiples reconstructions identitaires sont les mouvements migratoires des populations, le regroupement familial, l'exil ou encore l'immigration économique. Appadurai insiste sur le fait qu'il faut comprendre la vision qu'ont les sujets d'eux-mêmes, ainsi

que l'influence que peut avoir l'imaginaire culturel et identitaire comme caractéristique constituante de qui ils sont :

Les groupes migrent, se rassemblent dans des lieux nouveaux, reconstruisent leur histoire et reconfigurent leur projet ethnique [...] désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes. (Appadurai, 2005, p. 89)

L'ouvrage d'Appadurai cerne les formes de construction identitaire en utilisant une grille de lecture démontrant que la globalisation n'aboutit pas forcément à la standardisation culturelle internationale. Les *scapes*<sup>8</sup> culturels sont modélisés via les mouvements transnationaux. Cependant, l'auteur montre aussi qu'il y a une adaptation au niveau local. Ainsi, cette modélisation de l'imagination crée une nouvelle forme d'opposition à l'homogénéisation, qui a pour conséquence l'hybridation culturelle et identitaire. Finalement, l'utilité de l'œuvre d'Appadurai dans cette étude est de montrer comment les communautés ethniques résistent à la déculturation par le biais des stratégies culturelles adaptatives. Ainsi, les migrants s'adaptent à leur nouvelle culture d'accueil en modifiant leur culture originelle, tout en faisant apparaître de nouvelles formes culturelles locales. Ceci a pour conséquence directe, à travers ces stratégies identitaires, de créer des traits culturels en action, des nouvelles références qui se fondront dans la masse globale des signifiants contingents. Cette reformulation identitaire aboutit à une hétérogénéité culturelle et identitaire.

On assiste à une sorte de perte des identités premières qui se dissoudraient dans une néo-culture qui serait réappropriée, par obligations, dans des sociétés toujours plus globales. L'Ethnoscape décuple les émergences potentielles d'aspects indéfinissables de cultures locales imaginées. En d'autres termes, il y a un ré-accaparement des symboles culturels dans l'élan stratégique identitaire où ils

---

<sup>8</sup> Il s'agit ici des cinq «scapes» suivant : *ethnoscapes*, *médiascapes*, *technoscapes*, *financescapes* et *idéoscapes*.

s'amalgament avec d'autres références symboliques. Cette multiplicité symbolique ne fait que renforcer l'hétérogénéité culturelle.

### 1.4.3 Stratégies identitaires

La plasticité des pratiques et des représentations dans nos sociétés modernes est présentée par Poutignat *et al.*, comme:

[...] un ensemble variable de catégories ethniques qui n'ont de significations que parce qu'elles sont définies et utilisées par des gens qui ont une compréhension et des attentes communes au sujet des différences fondamentales qui séparent les personnes dans leur société. La réalité première de l'ethnicité est celle du cadre culturel dans lequel elle se réalise comme communication significative de la différence. (Poutignat *et al.*, p 121)

L'approche de Poutignat insiste sur le fait que l'ethnicité est « un processus continu de distinction entre membres et outsiders, demandant à être exprimée et validée dans l'interaction sociale » (Poutignat *et al.*, p, 123). Ce dernier nous dit que l'altérité est le :

[...] résultat de l'élaboration individuelle et collective des acteurs qui expriment, dans leur mouvance, des ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des situations et des enjeux qu'elles suscitent c'est-à-dire des finalités exprimées par les acteurs et des ressources de ceux-ci. (Ibid., p. 49)

La notion de stratégie est fondamentale dans ce mémoire, Kastarsztein (1990) a élaboré à ce sujet une grille d'analyse, que nous allons exploiter un peu plus loin, permettant de comprendre pourquoi un individu utilise une stratégie identitaire plutôt qu'une autre :

Parler de stratégie identitaire [...] suppose de clarifier ce que sont les «victoires identitaires», c'est-à-dire quelles finalités les acteurs poursuivent lorsqu'ils mettent en cause leurs structures identitaires actuelles, lorsqu'ils tentent de faire accepter, reconnaître, valoriser puis imposer une structure. C'est aussi définir quels comportements individuels ou collectifs, conscients ou inconscients, adaptés ou inadaptés, sont mis en place pour atteindre ces victoires contre un adversaire qui peut être soi-même, les autres en interaction concrète (famille, amis, collègues, etc.), ou le système social. (Kastarsztein, 1990, p. 31)

Il y a donc développement de stratégies permettant à l'acteur social de s'adapter. L'auteur évoque des stratégies idéal-typiques qui sont utilisées lorsque l'individu désire s'insérer dans la matrice sociale et ainsi prouver son appartenance au corps social. La première est la conformisation qui, par le biais de la pression sociale, «va tendre à mettre en place des comportements conformes aux attentes.» (Ibid., p. 33). La deuxième, l'anonymat, amène l'individu à se fondre dans la masse : «Ne pas se faire remarquer, c'est montrer qu'on respecte les règles établies, c'est avoir le sentiment d'être considéré comme les autres au risque d'atteindre le point extrême de la désindividuation.» (Ibid., p. 34). Le sujet s'engage dans une démarche où son identité culturelle est mise en sourdine au profit de l'identité collective, tout en valorisant, dans l'intimité, sa différence. La troisième stratégie, l'assimilation, tend à effacer les particularismes qui faisaient de l'individu un être distinct :

Les acteurs sociaux impliqués vont non seulement tenter de faire admettre leur appartenance, mais faire en sorte qu'elle ne puisse plus être mise en cause. Ils vont oublier les caractéristiques historiques et culturelles qui les rendaient distincts et accepter l'ensemble des valeurs et des normes dominantes. (Ibid., p. 35)

À ces stratégies intégratives se rajoutent trois autres stratégies s'inscrivant dans le processus de différenciation, dont la première est la différenciation elle-même. L'individu tente ici, contrairement à ce qu'implique une orientation conformiste, de se différencier par l'affirmation de sa différence et par la revendication de la reconnaissance de cette différence : «L'acteur doit sans cesse veiller à ne pas se dissoudre dans son environnement, créer de la différence, donc se comparer inlassablement à l'autre qui peut évoluer, et simultanément veiller à ne pas aller trop loin, ne pas se faire exclure. » (Ibid., p. 38). La deuxième stratégie vise à être visible. Par cette stratégie, l'individu tente d'obtenir l'acceptation de sa différence par une visibilité sociale, mais aussi par la visibilité de cette différence :

Leur stratégie [...] sera de faire reconnaître leur valeur afin de compter pour quelque chose et d'être pris en compte, de cette manière, un objectif commun est réalisé : celui d'être identifié, écouté et individualisé. Cette visibilité sociale est liée à l'acceptation subjective et objective d'une différence. La différence assumée, les individus

pourront, par le jeu de la reconnaissance sociale et des rapports de forces conjoncturels, la faire valoriser et même accepter. (Ibid., p. 38)

La troisième stratégie proposée par Kastersztein est la singularisation ou l'individuation. Cette modalité du processus se met en place lorsque l'individu se distingue au point de se mettre en conflit avec le groupe dominant :

La singularité peut s'opérer sur des éléments superficiels [...] c'est le cas pour les originalités vestimentaires, la personnalisation apparente des objets sociaux (voiture, maison...). [...] lorsque l'individu qui se compare à autrui perçoit une dévalorisation, un handicap, il va tenter dans un premier temps de se rendre incomparable pour, au moins, ne pas être inférieur. (Ibid., p. 40)

Ce procédé démontre la requalification de l'identité selon le contexte. Nous notons que cette requalification individuelle prend son origine dans la stigmatisation que Goffman qualifie ainsi :

[...] dans tous les cas de stigmaté [...], on retrouve les mêmes traits sociologiques : un individu qui aurait pu aisément se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'attention de ceux d'entre nous qui le rencontrent, et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de nous du fait de ses autres attributs. Il possède un stigmaté, une différence fâcheuse d'avec ce à quoi nous nous attendions. (Goffman, 1975, p. 15)

Les stigmates correspondant le plus aux sujets de notre étude seraient ce que Goffman appelle « les stigmates tribaux ».

[...] Lorsqu'une personne possède un stigmaté, celle-ci est discréditable, puis discréditée une fois que celui-ci est révélé. Il existe trois types de stigmates : les monstruosité du corps, les tares de caractère, les stigmates tribaux (race, nationalité, religion). (Ibid., p. 13)

L'immigrant stigmatisé est associé à son origine ethnique nationale, ou à sa religion et transmet ce stigmaté d'une génération à l'autre. L'individu subit ce que Goffman appelle le *discrédit* à cause du stigmaté. Ce discrédit problématise les multiples interactions dues au stigmaté entre les deux populations, en l'occurrence ici le citoyen que l'on qualifierait de souche et le citoyen d'origine maghrébine.

Dans cette dynamique du rejet, l'individu stigmatisé peut créer une stratégie appelée retournement de stigmaté. Dans cette stratégie, l'individu mobilise certaines valeurs et normes religieuses comme fondement valorisant. Ils sont édifîés, par exemple, dans le cas de la population maghrébine en France, en réaction au traitement postcolonial marqué par une stigmatisation. Cette stratégie nourrit la reconquête d'une dignité par le biais de références normatives se distinguant de certaines valeurs républicaines.

En conclusion, certaines conditions sont indispensables à l'élaboration de stratégie identitaire. Tout d'abord, les acteurs sociaux qu'ils soient collectifs ou individuels doivent avoir la nécessité de mettre en place un cadre de différenciation. Ensuite, la précarisation des conditions de vie ou encore la perception du stigmaté produisent une situation demandant une réaction. En dernier lieu, la mise en place de stratégies « requalifiantes » est une des conséquences de l'exclusion des individus.

#### 1.4.4 La perspective d'Amin Maalouf

L'une des raisons qui nous a poussées à nous référer à cet auteur est la pertinence accordée au plaidoyer de Maalouf (1998) concernant la construction de l'altérité.

Dans un premier temps, Maalouf définit le concept d'identité comme étant la somme de plusieurs appartenances, celles-ci étant hiérarchisées selon l'importance que leur accorde l'individu. Ce classement est toutefois appelé à évoluer tout au long de son existence. Or, Maalouf observe une tendance généralisée dans le monde entier à « enfermer les autres dans leurs plus étroites appartenances » (Maalouf, 1998, p. 29.), ce qu'il nomme la « conception « tribale » de l'identité » (Ibid., p. 37.). Selon ce postulat, que nous pouvons associer aux stigmates tribaux de Goffman développés précédemment, les individus ou communautés, voyant une part de leur identité ainsi bafouée au profit d'une appartenance prévalente imposée, sentent leur

« tribu » identitaire menacée. Ainsi, puisque l'individu a tendance à se reconnaître dans ses appartenances les plus « attaquées », une communauté<sup>9</sup> vivant une telle crise identitaire verra naître des meneurs « défenseurs de l'identité » qui tiennent des propos jusqu'au-boutistes pouvant mener aux dérapages les plus sanglants.

Dans un deuxième temps, Maalouf démontre que les réactions identitaires, telles que définies, ne sont propres à aucune religion ou idéologie. Il dénonce par le fait même la conception occidentale selon laquelle la religion chrétienne serait porteuse de modernisme, de liberté, de tolérance, alors que la religion musulmane serait plutôt vouée au despotisme et à l'immobilisme. Il explique plutôt le rapport de force moral actuel, qui positionne en aval la civilisation occidentale, par la mutation du monde qui fit de l'Occident la « [...] civilisation de référence pour le monde entier [...] toute modernisation [étant] désormais occidentalisation » (Ibid., p. 83). Dans la logique identitaire de Maalouf, cette situation fait de la modernisation, pour les non-Occidentaux, un synonyme de reniement d'une part de ses appartenances identitaires, donc d'une « profonde crise d'identité ». Par le biais de Maalouf, nous comprenons le fort retour à l'affirmation de sa différence chez certains, notamment chez certains musulmans qui en vinrent au radicalisme religieux comme seule option répondant à leur quête d'identité<sup>10</sup>.

Dans un troisième temps, Maalouf positionne sa logique identitaire dans le contexte de la mondialisation. Dans cette position très similaire à celle d'Appadurai, Maalouf analyse ce phénomène contemporain sous le double signe de l'uniformité et de l'universalisme. Il reconnaît aussi le risque d'une uniformisation culturelle et identitaire appauvrissante par la médiocrité et l'hégémonie qui, si elle demeure sous le signe de l'occidentalisation, voire de l'« américanisation », risque d'engendrer, chez les acteurs des cultures en « déclin », des attitudes de plus en plus radicales. Il observe conséquemment que la mondialisation risque d'exacerber les

---

<sup>9</sup> Selon l'auteur, les migrants, ou « êtres frontaliers », qui se multiplient dans le présent contexte de mondialisation, sont les premières victimes de cette « conception « tribale » de l'identité ».

<sup>10</sup> Selon l'auteur, toutefois, les musulmans n'en vinrent au radicalisme qu'une fois toutes les autres voies (socialisme, nationalisme, marxisme, etc.) bouchées.



comportements identitaires, mais il postule parallèlement qu'elle pourrait tout autant les atténuer. En effet, le phénomène d'« universalité » tendrait à « considérer qu'il y a des droits inhérents à la dignité humaine », sans aucune distinction entre les individus. D'autre part, le phénomène de mondialisation<sup>11</sup>, permettant à chacun « [...] d'influencer de manière significative ses contemporains » (Ibid., p. 132), pourrait les amener à « [...] dépasser l'appartenance à une tribu planétaire<sup>12</sup> vers une appartenance plus vaste, porteuse d'une vision humaniste plus complète » (Ibid., p. 111), soit vers une nouvelle approche de la notion d'identité, qui ne serait pas porteuse du germe des massacres.

En dernier lieu, Maalouf rebondit sur cette perspective selon laquelle la mondialisation serait créatrice d'une culture universelle au sein de laquelle tous les individus pourraient s'identifier. Mais par le fait même, il dénonce la « tentation du désespoir » des cultures périphériques résignées et appelle à la mobilisation, à la participation de tous dans la défense des identités qui risquent d'être perdues (notamment linguistiques) comme dans l'émergence de cet espace culturel et identitaire global. Maalouf plaide ainsi pour une reconnaissance respectueuse des diverses appartenances dans une collectivité, et ce, dans une logique de démocratie réelle.

Dans la première moitié de son argumentaire, l'auteur expose sa théorie identitaire. Il dresse ainsi le cheminement qui va de la modernisation occidentaliste à l'« *amputation* » d'une partie de l'identité des non-Occidentaux qui accèdent à la modernité. S'en suit une « *profonde crise identitaire* » qui éveille un sentiment d'humiliation et de capitulation, un contexte propice à l'émergence de « *défenseurs de l'identité* ». Dans la seconde moitié de l'essai, Maalouf fait appel à une mobilisation massive pour le dépassement du concept identitaire « *tribal* ». Il reconnaît la mondialisation actuelle comme un facteur uniformisant et appauvrissant,

---

<sup>11</sup> Notamment par le biais des nouvelles technologies de l'information et des communications (NTIC).

<sup>12</sup> Par exemple, la communauté musulmane (la *Umma*)

mais y perçoit également les germes et les moyens nécessaires à la création d'une identité universelle et pacificatrice dans laquelle tous s'identifieraient.

Les individus subissent une double action. Tout d'abord, ils sont le produit d'un monde en perpétuel changement et les acteurs d'une globalisation culturelle. Malgré tout, dans l'édification du panel identitaire, cette recherche de repères identitaires se fonde sur une représentation de soi qui maintient des mouvements d'affiliation et de désaffiliation identitaires sans fin. Ainsi, par ce mouvement de va-et-vient, l'identité prend la fonction d'une garantie d'authenticité du soi. Cette hétérogénéité en cohabitation érige un paradoxe où l'individu désire s'ouvrir aux autres, mais aussi protéger sa culture. Par le fait même, peut-on dire, à cause de cette mondialisation, qu'il y a un glissement vers une homogénéisation de la société?

Il apparaît évident, à la lecture de Maalouf, que certains pôles identitaires classiques ont eu tendance à s'effriter. La reconstruction de nouveaux pôles, plus en accord avec les individus, a amené de nouveaux processus d'intégration. Nous percevons mieux, suite à la lecture de Maalouf, maintenant le concept de culture marginalisée de Ruano-Borbolan. Ainsi, cette idée de Ruano-Borbolan se comprend comme la résistance à l'homogénéisation par la valorisation de la dualité entre les cultures régionales (locales) et la culture globale. Cette dualité peut être un élément majeur dans l'exacerbation des identités. De nombreux exemples peuvent être retenus. Évoquons entre autres la situation des deuxièmes et troisièmes générations de Maghrébins nés en France qui sont marginalisés et bien souvent stigmatisés. Cette stigmatisation va être le levier d'une reconstruction identitaire où la nouvelle identité s'opposera farouchement aux symboles républicains. Aucune explication monolithique ne pourrait expliquer ce phénomène de rejet et de refonte identitaire. Il est évident qu'il y a une dualité qui s'érige entre une identité de combat, produite par l'écart entre l'égalité formelle et réelle, et une identité hybride s'appropriant des traits culturels du pays d'origine, mais aussi des traits religieux.

De cette partie théorique inspiré d'Appadurai et de Maalouf, nous comprenons mieux la dualité entre culture dominante/dominée, culture universelle-particulière, et

culture homogène-hétérogène. Ce dualisme reste un élément fondamental dans le récit de Maalouf. Mais nous nous interrogeons aussi sur d'autres facteurs qui pourraient être à l'origine de cette désintégration de l'identité première, laissant place à une identité reconstruite. Se pourrait-il qu'au-delà de l'anomie de la société d'accueil, si nous prenons l'exemple d'une culture de migrant ou de minorité, se trouvent des éléments qui expliqueraient cette transformation vers une identité nouvelle?

Olivier Roy soulève une question intéressante qui nous paraît complémentaire aux postulats de Maalouf : peut-on vraiment parler de culture musulmane? L'islam devient un point névralgique dans la construction identitaire sans être pour autant en être une composante culturelle essentielle. Ce fait musulman, dont bon nombre d'auteurs parlent, semble central en Occident. Il agit non pas comme pôle attracteur prosélyte, mais plutôt comme noyau du communautarisme créant de nouvelles dynamiques fonctionnant comme l'ethnicité, et qui entraîne ainsi des confrontations avec la culture dominante. Les jeunes d'origine arabo-musulmane ne se reconnaissent pas comme leurs parents, c'est-à-dire des « blédards ». Au contraire, ils revendiquent une identité métissée unissant la modernité consommatrice et les valeurs religieuses. Pour illustrer cette conception, nous utiliserons une des principales questions soulevées par Roy : « *Peut-on vivre l'islam en dehors d'une culture?* » (Roy, 2004, p. 77). Ainsi, l'auteur oriente sa thèse sur le syncrétisme qui unit la culture, l'identité et la religion. De ce fait, cette fusion est le produit d'une reconstruction autour de valeurs unificatrices, « [...] *autour du fait musulman* » (Ibid., p. 78.). À ces interrogations, Roy esquisse une réponse. Il lui apparaît plus que certain que cette conception d'une culture musulmane n'est pas fonctionnelle : « Le concept de culture musulmane, qu'on le prenne dans sa dimension anthropologique, sociologique ou civilisationnelle [...] ne fonctionne pas. » (Ibid., p. 80.). Il y a là un élément intéressant, la construction d'une nouvelle identité pouvant prendre diverses apparences et divers biais sans pour autant être essentielle à la

reconstruction identitaire. Ainsi, la culture régionale se constitue d'éléments aussi bien endogènes qu'exogènes.

Pour Garcia-Canclín, il y a un recyclage interculturel dans lequel modernité et « archaïsme » culturel s'entrelacent dans un syncrétisme culturel de flottement identitaire qui est au cœur même de l'exacerbation des identités. La division perpétuelle entre le « Soi » et l'« Autre » crée une contradiction persistante de l'identité culturelle de l'individu. Certaines de ces contradictions, par exemple boire de l'alcool et s'identifier comme musulman, se font sur la base d'éléments objectifs présents dans la société, mais la nouvelle définition de ces éléments objectifs change et se dote d'une nouvelle signification. L'altérité interculturelle prend une nouvelle forme qui est le fruit d'une symbolique nouvelle. En conséquence, ces nouvelles unités socioculturelles sont sujettes à une redéfinition et à une lutte autour de cette même reconstruction. La construction identitaire est une réalité symbolique qui est l'objet de luttes réelles. La démarcation se fonde sur des normes objectives aussi diverses que la langue, la religion et le folklore, que l'on définit comme des éléments identitaires qui délimitent la frontière entre le « Nous » et les « Autres » et rendent, dans certains cas, pour Maalouf, les identités meurtrières.

Nous percevons cette réflexion comme logique, articulée et observable. Cependant, nous soutenons dans le présent mémoire que celle-ci emprunte certains raccourcis qui peuvent paraître réducteurs en ne prenant pas compte de multiples cas d'exception.

## CHAPITRE II

### MÉTHODOLOGIE ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE

#### 2.1 Approche méthodologique

Notre choix méthodologique pour ce mémoire, au vu de nos objectifs, s'est tourné vers le qualitatif. Nous avons opté pour une démarche exploratoire. Explorer les structures d'identifications que chacun modélise selon sa propre expérience ne peut se faire que par le biais d'entrevues ouvertes ou semi-ouvertes, afin de pouvoir tenir compte de la subjectivité des répondants.

Notre étude s'appuyant principalement sur le discours d'un petit échantillon de répondants, notre recherche se situe dans le spectre microsociologique qui se définit :

[...] comme un ensemble de propositions logiquement reliées, encadrant un plus ou moins grand nombre de faits observés et formant un réseau de généralisations possibles dont on peut dériver des explications pour un certain nombre de phénomènes sociaux [...]. (Gauthier, 2003, p. 115)

Les données recueillies permettent alors d'émettre des hypothèses, plutôt que des conclusions fermes sur un phénomène social plus large. Mais nous nous abstiendrons de faire des généralisations, essentiellement en raison de la taille de l'échantillon. Nous avons voulu tenir compte du critère de saturation dans la composition de l'échantillon. Il y a saturation « [...] lorsque les données récoltées lors des dernières entrevues deviennent répétitives ou déjà connues, lorsque la recherche empirique ne révèle plus rien de nouveau. » (Dépelteau, 1998, p. 376). Nous avons essayé d'inclure des individus appartenant à des milieux socio-

économiques différents, de niveaux, académiques, etc., même s'ils sont caractérisés par la même origine ethnique (Maghreb) et confessionnelle (musulmans).

Dans le cas de ce mémoire, nous estimons que la saturation dont parlent Deslauriers et Kérisit (1998) n'est pas vraiment atteinte. Donc, nous ne prétendons pas avoir fait le tour de toutes les attitudes possibles que l'on retrouve chez les répondants, mais nous pensons pouvoir quand même expliquer et analyser le positionnement des répondants sur les questions qui font l'objet de ce mémoire.

Sur cette base, nous pourrions esquisser des pistes de réflexion sur les modalités de reconfiguration culturelle et identitaire chez nos répondants.

Nous avons privilégié l'entretien semi-dirigé « nommé aussi entretien centré » (Combessie, 2003, p. 25) :

[...] ces entretiens se caractérisent par des questions, non formulées d'avance, dont les thèmes seulement sont précisés, ce qui donne à l'enquêteur un guide souple, mais lui laisse une grande liberté. [...] mais il est tenu de recueillir les informations exigées par la recherche. Ces informations seront composées des réactions subjectives des enquêtés à la situation que l'on veut analyser. (Grawitz, 1993, p. 573)

Des questions semi-fermées ont été posées sur des thèmes bien délimités : le *parcours migratoire*, *l'identifiant (culturel, national, religieux et ethnique)*, *la pratique religieuse et les marqueurs religieux*, *l'intégration*, *les différences de valeurs*. Ces thèmes, développés à partir du cadre théorique, permettront de concevoir de façon pratique, comment l'expérience migratoire peut altérer l'identité et la culture de l'individu. Ensuite, cette méthode de cueillette permet aux répondants de jouir d'une certaine liberté de réponse. Cette particularité, au moment de l'entretien, laisse libre cours à l'esprit du sujet. Même si la grille d'entrevue est la même pour les 11 répondants, l'entretien en tant que tel, selon la dynamique d'échange, peut varier. Lors des rencontres avec les sujets de l'étude, incluant des personnes très croyantes et pratiquantes et d'autres étant croyantes, mais non pratiquantes avec des tendances plus laïques, il a été intéressant de comparer les

différents processus d'identification, que ce soit de façon culturelle ou encore religieuse.

## 2.2 Mode de cueillette des données et composition de l'échantillon

Pour la composition de l'échantillon, nous avons opté pour la méthode de cueillette qui nous permet de constater la diversité des attitudes que l'on retrouve à l'intérieur d'un même réseau de socialisation.

Notre échantillon de 11 individus appartient à la communauté maghrébine vivant à Montréal issue de la première génération et de la génération 1.5. Trois répondants sont arrivés à Montréal à l'âge adulte récemment (moins de cinq ans) et ont donc été socialisés ailleurs. Quatre de nos répondants sont arrivés eux aussi à l'âge adulte, mais sont installés au Québec, pour certains, depuis plus de 10 ans. Enfin, les quatre derniers sont arrivés au Québec en bas âge. Ce groupe provenant de la génération 1.5 à l'intérieur de notre échantillon sera d'une grande aide dans notre tentative de comprendre les transformations culturelles et identitaires. En effet, ces trois groupes (les néo-immigrants de moins de 3 ans arrivés à l'âge adulte), les immigrants arrivés depuis plus de 10 ans, et les individus arrivés très jeunes nés dans le pays d'origine et éduqués dans le pays d'accueil) conforte notre démarche. Notre échantillonnage couvre un certain éventail de modalités qui, sans autoriser des généralisations abusives, permet quand même de comprendre comment se jouent les transformations culturelles et identitaires

Voici une brève présentation des sujets interrogés, suivie d'un tableau récapitulatif. :

Rachida, 29 ans, célibataire, étudiante à la maîtrise en sciences de la gestion. Elle est née en Tunisie et a séjourné en France de 3 à 26 ans. Cela fait maintenant trois ans qu'elle réside à Montréal.

Rachid, 34 ans, célibataire diplômé en sociologie. Né en Algérie, il ne travaille pas et cela fait maintenant 3 ans qu'il est à Montréal.

Khadija, 26 ans, célibataire, étudiante à la maîtrise en sciences humaines. Cela fait maintenant un an et demi qu'elle est à Montréal. Elle a passé 19 ans en France et elle est née en Algérie.

Abdel, 32 ans, marié à une Algérienne, propriétaire d'une compagnie de livraison alimentaire, détenteur d'un baccalauréat algérien (l'équivalent d'un DEC), né en Algérie. Cela fait 14 ans qu'il est au Québec; il réside à l'Île-des-Sœurs.

Mohammed, 30 ans, marié depuis 5 ans à une Marocaine qui a immigré il y a une dizaine d'années. Né en Algérie, il a un diplôme algérien de niveau DEC. Il travaille comme chauffeur de taxi et cela fait 11 ans qu'il est à Montréal.

Mehdi, 30 ans, marié avec une québécoise, une fille. Co-directeur d'une coopérative de taxi, il a un baccalauréat marocain. Il est né au Maroc et cela fait maintenant 9 ans qu'il est au Québec. Il réside à Laval.

Youssef, 30 ans, divorcé. Il fut marié avec une québécoise pendant 1 an et demi. Travailleur autonome, il a un diplôme postsecondaire marocain. Il est né au Maroc et cela fait maintenant 9 ans qu'il est au Québec. Il réside à Laval.

Younes, 25 ans, en couple avec une québécoise. Il est à la recherche d'un emploi et est titulaire d'un baccalauréat en sciences. Cela fait maintenant 13 ans qu'il est au Québec. Il est né au Maroc et réside à Montréal.

Lilia, 25 ans, célibataire, étudiante à la maîtrise en sciences humaines. Elle est née en Algérie et cela fait maintenant 12 ans qu'elle est au Québec. Elle réside à Montréal.

Khadra, 24 ans, célibataire, étudiante au baccalauréat en sciences humaines. Elle travaille comme assistante gérante d'un magasin de prêt-à-porter. Elle est née au Maroc. Cela fait 18 ans qu'elle est au Québec; elle réside à Montréal.

Mounia, 25 ans, conjointe de fait, analyste. Elle détient un baccalauréat en science de la gestion; elle est née au Maroc et cela fait maintenant 18 ans qu'elle est au Québec. Elle réside à Longueuil.



**Tableau 2.2 : personnes interrogées**

Nom <sup>13</sup>	Années au QC	Scolarité	Situation socio-économique	État civil	Génération
Rachid	3 ans	Maîtrise	Sans emploi	Marié à une Péruvienne	1 <sup>ère</sup>
Rachida	3 ans	Maîtrise	Étudiante	Célibataire	1 <sup>ère</sup> au Québec, mais 1.5 en France.
Khadija	2 ans	Maîtrise	Étudiante	Célibataire	1 <sup>ère</sup> au Québec, mais elle fut 1.5 en France.
Abdel	14 ans	DEC	Propriétaire d'une compagnie de livraison	Marié avec une Algérienne	1 <sup>ère</sup>
Mohammed	11 ans	DEC	Chauffeur de taxi	Marié avec une Marocaine	1 <sup>ère</sup>
Mehdi	9 ans	DEC	Copropriétaire d'une coopérative de transport adapté	Marié avec une Québécoise	1 <sup>ère</sup>
Youssef	9 ans	DEC	Travailleur autonome	Divorcé	1 <sup>ère</sup>
Younes	13 ans	Bac	Sans emploi	Union libre avec une Québécoise	1.5
Lilia	12 ans	Maîtrise	Étudiante	Célibataire	1.5 <sup>14</sup>
Khadra	18 ans	Bac	Étudiante & assistante gérante d'une boutique	Célibataire	1.5
Mounia	18 ans	Bac	Analyste	En union libre avec un Tunisien	1.5

<sup>13</sup> Noms fictifs.<sup>14</sup> Nous incluons Lilia dans la génération 1.5, même si cette dernière est arrivée à l'âge 13 ans.

## 2.3 Préparation et traitement des éléments recueillis

Nous avons conçu une grille d'interprétation conceptuelle qui est construite à partir de la grille d'entrevue, mais aussi des thèmes utilisés dans la partie analytique.

Elle servira à « constituer des ensembles d'informations homogènes et organisés selon un ordre construit pour favoriser la comparaison. » (Combessie, 1999, p. 55)

Notre grille d'entrevue se divise en quatre parties principales :

- Une 1<sup>er</sup> partie concernant l'identité du répondant (comment est-ce que le sujet s'identifie? pratique-t-il sa religion? et si oui, quelle forme cela prend?)
- La 2<sup>ème</sup> partie concernant l'expérience migratoire du sujet, et le cas échéant, celle de ses parents
- La 3<sup>ème</sup> partie concernant le milieu social du sujet
- La 4<sup>ème</sup> partie concernant les perceptions sociopolitiques du sujet

De ce fait, ce guide est modifiable selon les éléments recueillis durant les entretiens :

Le guide n'est pas un cadre rigide. L'ordre des thèmes prévu est le plus logique possible, mais il n'est pas imposé : chaque entretien a sa dynamique propre. Le seul point important est que tous les enquêtés aient abordé tous les thèmes du guide avant de terminer l'entretien. (Ibidem)

Notre démarche empirique a pour but de dresser un portrait socio-culturel des répondants, en visant à reconstruire, à travers les entrevues, l'univers symbolique de leur discours, par lequel ils font sens de leur vécu :

La capacité quasi individuelle de « faire sens » est le fruit d'un univers symbolique de discours [...] les univers de discours sont produit par les acteurs sociaux. (Keller, 2007, p. 295)

Pour pouvoir reconstruire cet univers de sens, nous devons aussi « rester continuellement en éveil de sorte que [nos] propres interventions amènent des éléments d'analyse aussi féconds que possible. » (Quivy et Van Campenhoudt, 1995, p. 194). Ainsi, l'un des éléments permettant la réussite d'un entretien est la

reformulation. Il a un va-et-vient incessant entre le cadre théorique et les éléments qualitatifs relevés qui fait en sorte que « la théorie sera révisée pour épouser tous les faits qui surviennent [...] » (Deslauriers, 1987, p. 117).

De plus, cette technique de classification par thème permet d'aborder le phénomène du remodelage identitaire suffisamment en profondeur pour en dégager les éléments observables les plus importants, l'objectif étant d'identifier les dimensions significatives des transformations culturelles et identitaires qui peuvent surgir lors de la migration.

### 2.3.1 Contexte et conditions dans lesquels les entrevues ont été réalisées

Nous exposons dans cette partie le contexte et les conditions dans lesquels se sont déroulées les entrevues. Le premier répondant fut Abdel. Nous avons rencontré ce dernier dans un magasin où il livre des denrées alimentaires. Après avoir brisé la glace, nous avons obtenu une rencontre formelle. Cette entrevue s'est déroulée de façon inusitée. Tout d'abord, le répondant ne désirait pas faire l'entrevue à son domicile et a insisté pour que l'on se rencontre dans un café dans l'ouest de la ville de Montréal. Quelle ne fut pas notre surprise de constater que lors de notre rencontre au lieu dit, le répondant était accompagné d'un ami à lui! Ce dernier semblait être quelqu'un de très pieux : vêtu d'une tunique traditionnelle, il portait une longue barbe et une calotte sur la tête. Lors de nos premiers échanges, Abdel demanda si cela ne nous dérangeait pas si son ami restait pour l'entrevue, conditions que nous avons dû accepter. La deuxième surprise fut le fait qu'il refusa d'être enregistré, alors que lors de notre première rencontre, l'enregistrement ne semblait pas le déranger. Avant même de débiter l'entretien, l'ami d'Abdel nous fit un interrogatoire en règle pour savoir qui nous étions. Ses questions ont surtout porté sur les tenants et aboutissants de cette recherche. Nous insistions sur le fait que cette entrevue resterait confidentielle et qu'aucune information personnelle ne transpirerait de l'analyse. L'un des arguments de cet ami fut la récupération

potentielle des dires d'Abdel pour alimenter l'islamophobie ambiante. Il nous semblait alors assez clair que cet ami avait une influence directe sur Abdel. Nous avons demandé comment tous deux s'étaient connus. Ce dernier nous répondit qu'ils s'étaient rencontrés à la salle de prière près de l'Université Concordia. En fait, Abdel et son ami sont des fidèles d'une mosquée qui se trouvait à deux pas de notre lieu de rencontre. Après cet épisode, nous avons demandé à Abdel si l'on pouvait commencer l'entrevue; il accepta, toujours en cherchant l'acquiescement de son camarade. Dès les premières questions, son ami interrompit l'entrevue pour demander la pertinence de ce questionnaire. Les premières questions touchaient directement à l'identification de l'individu. Cette interruption était significative puisque dès cet instant, nous avons compris que cette entrevue ne serait pas facile avec l'ami d'Abdel à nos côtés. Quelques instants plus tard, son ami se leva, regarda dans la direction d'Abdel et lui dit qu'il l'attendrait à la salle de prière. L'entrevue commença, mais toujours sans magnétophone – Abdel était catégorique. L'entrevue ne dura que 30 minutes, car Abdel semblait pressé d'aller à la mosquée. Malgré cette péripétie, cette entrevue nous semble riche, notamment à l'ambiance entourant cet entretien. Enfin, l'aspect le plus significatif dans cette entrevue est l'entretien en soi et, disons, la différence de comportement d'Abdel selon qu'il était en présence de son ami ou seul face à nous. Les autres entrevues se sont déroulées de façon beaucoup moins tendues. Nos deuxième et troisième entrevues sont étroitement liées puisque Mehdi<sup>15</sup>, qui est copropriétaire d'une coopérative de taxis à Laval, nous a présentés à un de ses amis, Youssef, qui est travailleur autonome. Le quatrième répondant est Mohamed, un chauffeur de taxi référé par Mehdi. Mohamed n'est ni propriétaire ni patron; il a de faibles qualifications académiques et adopte un discours qui s'apparente à celui d'Abdel. Les sept répondants suivants, à savoir Khadra, Lilia, Younes, Mounia, Rachida, Rachid et Khadija, ont quant à eux issus du reçu une formation universitaire. C'est d'ailleurs lors de nos études que nous

---

<sup>15</sup> Cette entrevue ainsi qu'une partie de l'analyse furent effectuées en collaboration avec Benoît Gagné, étudiant à la maîtrise, dans le cadre d'une étude qualitative sur la trajectoire migratoire d'un sujet marocain en novembre 2005.

avons pu créer un lien de confiance permettant la réalisation de ces entretiens. Leurs entrevues ont amené une nouvelle dimension à ce mémoire. En effet, le discours de ces répondants diffère sur certains aspects de la perception et de la pratique religieuse.

## 2.4 Hypothèse

L'hypothèse que nous proposons d'étayer, dans le but de répondre à nos questions, est la suivante : dans le cadre de l'expérience migratoire, ces jeunes de culture maghrébine élaborent des stratégies identitaires en réaction à l'acculturation et développent une certaine hybridité culturelle. Nous émettons une hypothèse autour de la peur de la perte culturelle et de l'acculturation. Ainsi, cet étau pourrait pousser nos répondants à se retrancher dans une recomposition culturelle, ou encore dans une religiosité souvent syncrétique. Ces stratégies jouent un rôle majeur dans la construction de nouvelles pratiques culturelles et religieuses. Cette expérience est aussi la cause de ce que Poirier a appelé la perte culturelle (Poirier, 1972).

Une des modalités qui encourage les individus à adopter certaines stratégies identitaires est la perte culturelle. Cette déculturation prend la forme d'une « dégradation culturelle sous l'influence d'une culture dominante » (Poirier, 1972, p. 24). Cette perte du lien social du pays d'origine peut provoquer une perte culturelle menant l'individu à une quête identitaire. Cette déculturation aurait comme conséquence de créer une auto-exclusion du groupe ethnique d'origine et valorise, dans certains cas, le conformisme aux valeurs et normes de la société d'accueil.

Une autre modalité, l'acculturation, est liée aux possibles crispations identitaires. Cette acculturation se définit comme : « le processus par lequel les populations étrangères adoptent les valeurs de la culture du pays d'accueil. » (Begag, 2003, p. 5). En effet, si dans la première modalité l'individu subit une déculturation en délaissant certaines de ses pratiques culturelles et religieuses, dans cette deuxième modalité, l'individu intègre la culture du pays d'accueil. Cependant, lorsque

l'intégration subit des ratés, l'acculturation peut amener les effets inverses désirés. L'intégration se caractérise principalement par le degré de cohésion sociale au sein de la communauté. Plus la cohésion au groupe est élevée plus l'individu y est intégré. Pour Durkheim (1897), il y a une opposition concrète entre l'intégration et la désorganisation sociale. Cette acculturation peut créer, par exemple dans le cas d'inégalités systémiques ou encore de discrimination à l'embauche, une perte du lien social. Pour Castel, cette désaffiliation sociale est : « [...] l'absence de participation à toute activité productive et l'isolement relationnel conjuguent leurs effets négatifs pour produire l'exclusion, ou plutôt, comme [...] la désaffiliation » (Castel, 1995, p. 17). Ce détachement pourra mener l'individu à se mettre en opposition aux valeurs et aux normes de la société d'accueil. Notamment, en pratiquant sa religion de façon plus assidue (prières, fêtes religieuses, impératifs matrimoniaux, etc.) et en survalorisant sa culture d'origine (valorisation de la langue d'origine, valorisation auprès des enfants de la culture d'origine, etc.) au détriment de la culture de la société d'accueil. La peur de l'acculturation est au cœur de cette modalité puisque l'individu se réappropriera la culture maghrébine ainsi que l'islam comme élément permettant de retourner le stigmate (Goffman). De plus, Abou (1981, p. 225) montre comment le contact à long terme peut produire dans « [...] les patrons culturels originaux » des changements radicaux dans les perceptions identitaires et culturelles de l'individu. Ainsi, il montre comment l'acculturation révèle « [...] des contradictions d'ordre existentiel [...] L'individu s'y révèle comme un être déchiré entre un attachement viscéral à son identité ethnique et une aspiration secrète à la différence culturelle [...] » (Ibid., p. 199).

Finalement, une dernière modalité appuyant notre hypothèse, l'hybridité, se construit sous la pression d'un étau représenté, d'un côté, par la peur de la perte culturelle, et de l'autre côté, par l'acculturation produite par le pays d'accueil. Nous émettons l'hypothèse que cet étau pourrait pousser nos répondants à s'engager dans une recomposition, ou encore à se retrancher dans une religiosité, mais en choisissant souvent des éléments syncrétiques.

Ce mémoire a pour but de savoir si les individus mettent réellement en place des stratégies particulières pour atténuer les effets de la perte culturelle ou encore de l'acculturation. De plus, par le biais de cette recherche, nous voulons comprendre la relation qui unit nos répondants avec la société québécoise et savoir si cette relation a un impact sur le processus identitaire.

Pour conclure, nous voulons saisir de l'intérieur, par le biais des discours des répondants, s'il y a un syncrétisme culturel qui peut naître de l'expérience migratoire.

Ce bricolage culturel et identitaire, complexifie-t-il la façon dont ces individus se perçoivent et se définissent? Cette complexification des identités altère-t-elle la définition de ce qu'est un musulman au Québec? Cela pourrait-il s'expliquer par le contexte nord-américain?

## CHAPITRE III

### RÉSULTATS ET ANALYSE DES ENTREVUES

Dans cette partie, nous allons tenter de comprendre les processus d'identification, ainsi que la représentation identitaire que se font les sujets d'eux-mêmes. Ainsi, nous allons tenter d'exposer comment l'identité s'est forgée dans le cas de nos répondants. Dans le chapitre II, nous avons exposé la démarche méthodologique ainsi que la codification utilisée. Nous avons donc établi cinq thèmes principaux permettant d'aborder les différentes dimensions de l'identité. Ces thèmes nous permettent de comprendre comment, souvent, le processus identitaire est lié à la position qu'occupe l'individu dans la sphère sociale. Ainsi, les transformations des perceptions identitaires ne peuvent-être comprises qu'en fonction de certaines stratégies identitaires développées par les acteurs sociaux. Nous avons établi des thèmes facilitant la lecture des résultats qui sont le parcours migratoire, l'identifiant (ethnique, culturel et national, religieux et hybride), la pratique religieuse, l'intégration et la différence de valeurs.

#### 3.1 Parcours migratoire

Le premier répondant, Mehdi, un homme de 30 ans, né au Maroc et vivant au Québec depuis juin 2000, est arrivé au Québec avec un visa d'étudiant. Après quelques jours à Montréal chez la sœur d'une amie de sa mère, il s'installe dans les résidences de l'Université Laval à Québec où il loge avec un compatriote d'Agadir. Il va alors d'une déception à l'autre. Il apprend rapidement qu'on lui demande, à lui



et à ses autres collègues d'Agadir, d'aller non pas à l'université, mais au Collège Mérici à Québec pendant six mois pour obtenir une équivalence pour intégrer l'université. De plus, après cette équivalence obtenue, on lui demande de refaire dix-huit mois d'un cursus scolaire en hôtellerie qu'il a déjà fait au Maroc. Il est frappé d'une autre désillusion de taille, celle des coûts scolaires. La somme qu'il croyait devoir payer pour ses études complètes ne couvrirait que les premiers six mois. En effet, les multiples équivalences, ainsi que le cursus demandé par l'université génèrent des coûts supplémentaires. Les Québécois lui semblent gentils, mais il se sent désorienté, ne connaît personne, ne comprend pas la langue et trouve que tout est cher. Il réalise finalement qu'il n'a pas le droit de travailler au Québec, croyant d'abord que cette interdiction ne s'applique qu'aux gens de son programme, puis aux Marocains, puis aux gens du Tiers-monde avant de finalement comprendre qu'une certaine catégorie de migrants a besoin d'un permis pour travailler au Canada. Mehdi qualifie cette désillusion de « tristesse totale ». Cependant, c'est durant son séjour à Québec qu'il va faire la connaissance de son épouse. Lorsque nous interrogeons Mehdi sur les raisons qui l'ont poussé à migrer, ce dernier insiste sur le fait que s'il était resté au Maroc, il n'aurait pas eu peut-être autant d'opportunités. Ceci ne l'empêche pas de rentrer de temps en temps au Maroc :

Je ne peux pas m'imaginer dans la même situation ici et au Maroc, quand j'étais au Maroc je n'avais pas beaucoup d'ouvertures pour m'ouvrir une entreprise. (Mehdi)

Ainsi, l'un des principaux facteurs qui a poussé le sujet à migrer est la volonté de poursuivre des études, mais aussi d'avoir un épanouissement socio-économique qu'il ne pensait pas avoir au Maroc. Cependant à l'euphorie de la migration a succédé la déception des barrières socio-économiques.

Le deuxième répondant, Youssef, est venu il y a une dizaine d'années dans le cadre de ses études et a vécu les premiers temps dans la ville de Québec. C'est d'ailleurs sur le campus de l'Université Laval qu'il rencontra sa future épouse. Il ne fit qu'une session universitaire et se maria : « Je suis venu ici il y a 8 ans, je me suis

marié et je suis resté, je suis venu d'abord à Québec, je me suis marié avec une Québécoise» (Youssef). Il raconte aussi comment son départ a été motivé par des questions socio-économiques : «Je vivais à Marrakech, je n'avais pas une bonne vie au Maroc pas d'argent la misère, aucune perspective d'argent» (Youssef). Encore une fois, la migration du sujet peut s'expliquer par le facteur socio-économique, ainsi que le manque de perspectives d'avenir dans son pays d'origine.

Le cas de Lilia est un peu différent. Contrairement aux deux répondants précédents, Lilia est arrivée jeune avec ses parents. En effet, cette dernière est venue avec ses parents, ainsi que son frère et sa sœur alors qu'elle n'était qu'une pré-adolescente. Une grande partie de sa socialisation s'est faite ici au Québec. Les raisons qui ont motivées le départ de sa famille sont surtout d'ordre sécuritaire. Les tensions dans les années 1990 en Algérie ont mené de nombreux Algériens à migrer. La migration fut effectuée en famille et de plus en très bas âge.

La migration familiale n'est pas forcément le cas de tous les Algériens, puisque Rachid lui aussi est algérien, cependant, sa venue ne date que de 2006. Il nous raconte

Ça fait presque 3 ans que j'ai migré, en fait le processus de migration, que tu le fasses de l'Algérie du Maroc ou de la Tunisie, ça prend 4 ans pour les démarches. Pendant ces 4 ans, j'ai étudié. Ensuite j'ai passé l'entrevue en Tunisie, car il n'y a pas d'ambassade en Algérie. Tu reçois le précieux sésame, partir c'est ce que tous les Algériens veulent faire. J'ai choisi le Canada, car la France c'est compliqué même je dirais de plus en plus compliqué. Pour partir en tant qu'immigrant ce n'est pas possible. Ici tu fais ton processus et après on te donne les papiers et c'est fini. Je suis venue ici avec mon frère qui bosse et lui aussi il bossé à Alger, moi j'étudiais. (Rachid)

À la différence de Lilia, Rachid n'a pas migré en bas âge et a dû faire toutes les procédures d'immigration avec son frère en tant qu'immigrant indépendant. Cette étape a joué un rôle important dans la représentation qu'il avait du Canada. En effet, il a subi le choc culturel, que nous aborderons un peu plus tard, tout comme la plupart de nos répondants.

Pour Abdel, qui a tout d'abord tenté de migrer en France en 1991 durant la guerre civile algérienne mais qui a trouvé l'accession à la résidence difficile, il s'est dirigé vers l'Angleterre. Cependant, la langue étant dans son cas une barrière d'intégration difficile à surpasser, il dut se raviser et a tenté de trouver une alternative. Ayant entendu parler du Québec comme terre d'accueil, il décide en 1992 de tenter sa chance. Un facteur décisionnel supplémentaire était le fait que les critères d'admission étaient plus souples qu'en Europe, notamment la catégorie des réfugiés. Lorsque l'on interroge le sujet sur son enfance en Algérie, ce dernier la décrit comme bonne, mais insiste sur le fait que la situation n'a cessé de se dégrader avec le temps. Il évoque la corruption omniprésente, mais aussi la difficulté d'accéder à des emplois de qualité.

Quant à Mohammed, il est arrivé d'Algérie en 1997. Les raisons qu'il invoque sont multiples. Tout d'abord, il y avait la question de la sécurité et en second lieu le manque de développement économique :

En fait, depuis 1991 je voulais quitter pour aller en France, mais c'était difficile d'avoir les papiers alors j'ai décidé de viser plutôt l'Amérique du Nord. Étant donné qu'au Québec c'est francophone je me suis dit pourquoi pas, et en plus, l'image que le Canada renvoyait, c'était un pays grand vaste, où chacun à une chance de réussir[...] dès que j'ai eu les papiers je suis arrivé à Montréal en mai 97, j'ai commencé à travailler dans des restaurants comme plongeur puis deux ans plus tard je me suis dit que je voulais être mon patron, si c'était pour rester employé j'aurai pu rester à Alger, et voilà j'ai loué un taxi et ça a commencé comme ça. (Mohammed)

Encore une fois, les facteurs qui ont encouragé la migration semblent graviter autour de la sphère socio-économique. La recherche d'une vie meilleure semble être un élément déterminant dans le choix de s'expatrier, mais les obstacles devant lesquels les répondants se trouvent entraînent une désillusion. Ces résultats corroborent le cadre théorique d'Abou où :

[L'] image mythique de la terre promise, d'un pays aux possibilités illimitées ou du moins qui n'impose pas de limite à l'expansion de la personnalité, est le rêve de tout émigrant, passé ou contemporain, illettré ou lettré. (Abou, 1981, p. 201)

Dans le cas des 6 derniers répondants, nous constatons que la représentation positive du Canada que se faisaient les répondants dans leurs pays d'origine et surtout l'écart avec la réalité migratoire a créé une désillusion chez ces sujets. Dans le cas de Mohammed, les difficultés d'intégration socio-économique l'ont poussées à acquérir sa propre micro-entreprise pour lui permettre d'avoir une autonomie économique et surtout pour lui permettre d'emprunter l'ascenseur social :

Le cas de Khadija est relativement différent des précédents. Elle est née en Petite Kabylie et cela fait maintenant trois ans qu'elle vit à Montréal. Avant son arrivée au Québec, Khadija a vécu 19 ans en France :

Je suis venue dans le cadre d'un échange scolaire [...] je m'intéressais énormément à la sociologie des religions, et en plus à l'époque j'étais avec mon copain avec lequel je viens de rompre il y a quelques semaines, qui n'était pas musulman, et on voulait aller vivre l'aventure à l'étranger. Lorsque nous vivions à Paris, c'était très compliqué pour se voir, il fallait que je mente tout le temps, maximum un soir sur deux il fallait que je rentre chez moi, donc ce n'était vraiment pas évident. Ma famille n'était pas au courant, car il était français et cela pour ma famille était inconcevable. Alors, on a décidé de faire notre vie à l'autre bout du monde. (Khadija)

Nous constatons que le choix de la migration n'a pas été dicté par des raisons économiques. Le conjoint de cette époque n'étant pas musulman, Khadija dans une volonté d'émancipation familiale a décidé de quitter la France pour vivre pleinement sa relation avec son ami. Il est certain que la trajectoire migratoire ou à tout le moins la socialisation dès le plus jeune âge forge les conceptions du soi et d'autrui. Cette particularité montre comment la socialisation joue un rôle prépondérant dans l'édification de normes intériorisées.

Dans le cas de Younes, la possibilité d'offrir des meilleures conditions de vie à leurs enfants a été pour ses parents un facteur décisif dans la décision de migrer au Québec:

Mes parents ont quitté le Maroc pour avoir une meilleure vie ici pour eux mais aussi pour nous, pour une meilleure éducation, mon père travaillait dans un commerce, ma mère était mère au foyer, 5 ans plus tard ils sont retournés, ils ont trouvé ça dur, loin

de la famille, dès qu'on a été assez grand ils sont repartis, mon père a dû ouvrir un commerce et employer un Québécois c'était ça la condition pour l'obtention des papiers, il a travaillé dans son commerce à lui.

Nous constatons dans son discours que le répondant ne s'est pas adapté facilement puisqu'il s'est heurté à la méconnaissance de la société marocaine de ses camarades de classe. Après une période d'adaptation durant son cursus scolaire, Younes se dit bien intégré:

Je suis venu avec mes parents et mon frère, j'ai commencé au secondaire 3 ici, c'était bien la première année, quand tu viens d'un pays complètement différent tu débarques à Longueuil. Il fallait s'adapter aussi, les camarades de classe ne savaient même pas où était le Maroc, ils pensaient qu'on avait des chameaux, pas d'électricité [...] Mais ça a pris du temps pour que je me sente vraiment intégré, je te dirais fin secondaire début CEGEP, j'ai senti que je me suis rapproché du peuple québécois, je me sens quand même intégré. (Younes)

Tout comme dans le cas de Khadra, une jeune québécoise d'origine marocaine de 18 ans, l'éducation est un élément important dans le choix de la migration. Cette dernière raconte être venue avec ses parents à l'âge de 6 ans, la raison de la migration semble être la volonté de donner une meilleure éducation aux quatre enfants. Elle insiste aussi sur le fait que ses parents avaient une bonne situation au Maroc. Sa mère était professeure au Maroc et est maintenant préposée aux bénéficiaires, quant à son père il était chef cuisinier et est devenu chauffeur de taxi. En ce qui concerne Mounia, ses parents sont venus au Québec en 1990. Les motifs de la migration sont professionnels. Le père de cette dernière travaillait au Maroc dans le domaine de l'électrochimie, et a eu un poste à l'école polytechnique; sa mère a suivi le père pour fonder leur foyer à Montréal. Après la retraite du père, et aussi s'être assurés de l'autonomie des enfants, les parents sont retournés au Maroc depuis maintenant 2 ans. Lorsque nous l'interrogeons sur son entourage familial présent au Québec, elle nous dit :

Ici de la famille? Non y a personne, ni oncle ni tante, toute ma famille est au Maroc [...] j'ai juste mes deux frères ici. (Mounia)

On remarque, dans le cas des quatre répondants arrivés jeunes, que les parents après quelques années passées au Québec retournent, soit fréquemment, soit définitivement dans leurs pays d'origine. On constate une différence générationnelle. En effet, les parents, dans certains cas, sont encore bien implantés dans le pays d'origine, alors que les deuxièmes générations souffrent d'une méconnaissance du pays d'origine. Cette méconnaissance est un élément qui les encourage à rester au Québec.

Ce premier thème du parcours migratoire a fait ressortir plusieurs facteurs expliquant les motifs de la migration. Le premier facteur est socio-économique et influence le choix de la migration des parents désireux d'augmenter le niveau de vie de la famille ainsi que d'offrir un meilleur avenir à leurs enfants. Cette volonté de trouver une prospérité dans la migration est un élément très important dans les discours des répondants ayant migré pour des raisons économiques. Le deuxième facteur touche plutôt l'instabilité politique du pays d'origine. Le cas de l'Algérie dans les années 1990 est un bon exemple. En effet le Québec a reçu un important contingent d'immigrants en provenance de l'Algérie au moment de la guerre civile. Le motif de la migration semble être un élément qui influence le processus des transformations identitaires. Dans la prochaine partie, nous allons discuter des principaux marqueurs identitaires dont font état nos répondants.

### 3.2 Marqueurs identitaires

Nous avons divisé ces marqueurs identitaires en quatre catégories, à savoir, l'identité ethnique ou nationale, culturelle, religieuse et hybride. Par cette catégorisation thématique, nous allons tenter de comprendre les processus identitaires dont nous ont parlés les répondants. Notons que ces catégories ne sont pas fermées et exclusives, mais qu'elles sont interreliées. Ainsi, un répondant peut

avoir des caractéristiques de plusieurs catégories, tout comme un même candidat pourra tout au long de sa vie modifier certains traits d'attachements identitaires.

### 3.2.1 Identité ethnique ou nationale

Dans le cas de Mehdi, il s'identifie avant tout comme un Marocain musulman non pratiquant. Il parle l'arabe et a, tout comme il le faisait dans son pays d'origine, intégré des habitudes occidentales, comme la consommation d'alcool. Il ne va pas à la mosquée : « Je me considère comme un musulman non pratiquant qui ne pratiquait pas au Maroc et qui ne pratique pas ici. » (Mehdi). Le répondant s'identifie principalement par son origine ethnique et aussi culturelle. Il insiste sur sa marocanité et sur ses pratiques culturelles sans pour autant rejeter son attachement au mode de vie occidental.

En ce qui concerne l'identité de Youssef, l'un des éléments qui ressort est aussi l'appartenance nationale : « Je me considère comme marocain, je suis musulman non pratiquant, je parle l'arabe [...] je suis non pratiquant, c'est naturel pour moi et je ne fais pas la prière » (Youssef). Ce qui marque dans le récit du répondant c'est le détachement que le sujet a effectué avec sa culture d'origine et sa religion. Même s'il s'identifie comme marocain, son attachement semble se diluer graduellement : « Je me sens québécois d'adoption; le Maroc en moi disparaît [...] la religion c'est vraiment la différence fondamentale entre moi et mes parents. Je ne me sens plus musulman et de moins en moins marocain » (Youssef). Le discours du sujet change tout au long de son récit. Il semble que plus on avance dans la discussion plus le répondant se contredit. Ces contradictions peuvent vouloir dire que le sujet nierait certaines réalités qui l'habitent, en d'autres termes, le sujet nierait, de prime abord, son acculturation, puis au fur et à mesure de ce processus accepterait cette néo-identification prenant un sens valorisant.

Le sujet fait part des changements qu'il constate dans son sentiment d'appartenance identitaire depuis qu'il est ici :

Quand je rentre au Maroc je me sens comme chez moi, pas de différence [...] J'ai changé avec l'âge, la maturité, si j'étais resté au Maroc je ne pense pas que je serais resté le même Youssef, je ne suis plus aussi croyant. En plus, je ne m'occupe plus du tout de ce qui se passe au Maroc quand je suis ici. Pour moi, quand je vais là-bas je m'acclimate sinon quand je suis ici je suis comme eux ici. (Youssef)

Ce bricolage identitaire est une information en soi, elle démontre sans contredit les multiples expressions identitaires du répondant. Le milieu social de Youssef est principalement constitué de Maghrébins. Ne fréquentant pas les lieux de culte, ni les associations magrébines, le répondant présente son cercle social comme étant composé principalement de Maghrébins : « J'ai certains amis québécois, mais que des connaissances, les vrais amis que j'ai sont Maghrébins » (Youssef).

### 3.2.2 Identité culturelle

Dans sa recherche identitaire, Lilia<sup>16</sup> soustrait l'élément religieux et met de l'avant son identité culturelle même lorsqu'elle évoque sa pratique du jeûne lorsqu'elle vivait en Algérie :

Je suis musulmane non pratiquante et je parle l'arabe. Je précise que je suis née dans un pays musulman avec des normes et des codes qui viennent d'une culture musulmane. Dans mon identité, l'islam est présent mes parents sont musulmans. J'ai étudié l'islam à l'école. Je ne le pratique pas en tant que religion, mais j'ai des valeurs que j'ai puisées dans l'islam [...] je célèbre le ramadan de façon culturelle [qui est important pour] se retrouver en famille, c'est une fête symbolique, mais ce n'est pas [...] il n'y a pas de sens religieux. Je mange du porc et bois de l'alcool. [...] quand je suis arrivée ici je me suis attachée à certains aspects et pas d'autres. J'ai beaucoup lu. Pour moi, la religion n'a pas été intériorisée j'ai souvent fait le ramadan sans vraiment comprendre ici je ne fais pas le jeûne alors qu'en Algérie je le faisais par tradition culturelle il faut que cela fasse sens. (Lilia)

<sup>16</sup> Lilia et Rachid nous ont longuement parlé de la période des années 1980 et 1990 en Algérie, notamment le code de la famille et la concorde civile.



Elle met l'accent sur son identité culturelle issue des normes et rites musulmans. On constate ici un détachement du fait religieux. Cependant, le lien national et ethnique semble être très présent. Les convictions idéologiques de la répondante semblent être dans une lignée plus laïque :

Peut être la journée de la femme, j'y attache une importance idéologique pour moi c'est la lutte des femmes dans le monde, c'est se rappeler collectivement de truc là qui est loin d'être gagné. Cette fête, depuis mon enfance en Algérie, est importante pour moi. J'ai attaché une importance à garder certains traits tenant plus de l'arabité, bijoux, musique. Je garde une attache culturelle plus que religieuse. (Lilia)

La survivance de certains traits culturels prend l'apparence d'une arabité soutenue par une culture matérielle (bijoux, objets de décorations, bibelots), mais aussi une culture symbolique. Nous entendons par là, la musique arabe, la connaissance de l'histoire algérienne. Un aspect à ne pas négliger, la répondante semble se tenir au courant de la situation sociopolitique de son pays d'origine par les médias électroniques. Nous constatons la volonté de garder un lien avec sa culture d'origine. Cependant, l'aspect religieux est évincé. Par ailleurs, il semblerait que deux enfants issus de la même famille ne suivent pas forcément le même processus de construction identitaire.

Mes parents étaient semi-pratiquants, mon père buvait de l'alcool [...] et ici quant il est venu il a continué [...] mon frère lui est resté dans la pratique alors que moi j'ai tout délaissé [...] il travaille il est marié avec une Algérienne qu'il a connue ici. (Lilia)

Les stratégies empruntées dépendent de l'individu et aussi de son âge. En effet, le frère de Lilia est son aîné, il a vécu une socialisation différente et donc a emprunté des stratégies identitaires différentes. Alors que Lilia s'est éloignée graduellement de la religion<sup>17</sup> en arrivant ici, son frère lui a embrassé la religion de la façon plus stricte. Cette situation est peut-être attribuable au fait que Lilia a été socialisé jeune au Québec, ce qui lui a permis de s'intégrer plus facilement. Alors que son frère aîné, qui est arrivé au Québec à un âge plus avancé, a vécu une

---

<sup>17</sup> Au sens conventionnel du terme

socialisation secondaire à l'âge adulte, ce qui pourrait expliquer un attachement identitaire passant par la dimension religieuse.

Lilia explique clairement comment l'identité se forge dans son rapport à l'«Autre» :

Oui j'ai changé il y a une question d'âge, j'avais quinze ans et mon rapport à mon origine culturelle a changé, quand je suis arrivée au Québec, j'avais peur de perdre mon algérianité maintenant je réalise que l'Algérie que j'ai en dedans de moi est au-delà du physique, ceci n'est plus quantifiable de cette manière. Je suis algérienne d'une autre manière, mon identité je la sens en dedans de moi le regard des autres lui ne voit plus cette algérianité, je suis au courant de ce qui se passe en Algérie. Oui, les autres peuvent penser que l'identité se perd au fil du temps. Le rapport fraternel lui avec la famille en Algérie n'a pas changé. (Lilia)

Cette algérianité dont nous parle Lilia est détachée de tous sentiments religieux. Elle s'attache plus à une identité ethno-religieuse qui se reconstitue dans la migration, puisqu'elle est arrachée du territoire.

Être musulmane pour moi n'a pas le même sens que le commun, pour moi être musulmane c'est avoir baigné et sociabilisé dans un monde musulman, je fais une réinterprétation complète qui ne correspond pas au commun des musulmans, il y a autant de façon d'être musulman qu'il y a de musulmans. C'est la diversité là qui est importante, j'ai vécu et grandi dans un monde musulman je ne serais pas la même si j'avais grandi dans un pays chrétien ou juif, je ne pratique pas, mais cela fait partie de mon identité, ce que pense les autres m'est égal. (Lilia)

Un autre cas d'identité culturelle s'illustre par l'intermédiaire de Rachid. Ce dernier se qualifie comme algérien et musulman :

Généralement, je laisse planer le doute [...] ils ne devinent pas tout de suite puis par la suite je leur dis que je suis Algérien [...] si l'on me propose de l'alcool dans des soirées je refuse je ne change pas mes habitudes même si tout le monde boit [...] mais c'est sûr que je m'identifie comme Algérien d'Alger, et je suis musulman, si c'est pour savoir si je fais la prière, je ne fais pas la prière ça fait un moment mais je sais que je dois la faire, je fais le ramadan, je n'ai rien changé à ma pratique, entre ici et Alger c'est pareil pour moi. (Rachid)

La migration récente de Rachid en fait un cas particulier dans notre échantillon, ce qui nous permet de comprendre le phénomène de reformulation identitaire en

situation de migration. Ce dernier revendique son algérianité, tout en se revendiquant aussi musulman. L'un des premiers constats est que la migration récente semble être un élément distinctif. Les sujets récemment arrivés ont en eux un habitus intériorisé pendant de longues années. L'attitude de Rachid est parfaitement compréhensible, puisque ce dernier n'a pas à revendiquer, outre mesure, une arabité qu'il a acquise durant ses nombreuses années vécues en Algérie. Ainsi, il a l'impression qu'il n'a pas à faire un effort supplémentaire pour se distinguer, cette distinction se fait naturellement. Une première distinction commence à se dessiner entre les générations 1.5, les individus de première génération ayant migré depuis plus de 5 ans et les répondants de première génération ayant migré très récemment (moins de 3 ans).

### 3.2.3 Identité religieuse

Les deux prochains répondants, Abdel et Mohammed, s'identifient avant tout comme algériens, ensuite comme musulmans et enfin comme Maghrébins :

C'est sûr que quand on me demande je dis que suis algérien, je ne me sens pas du tout québécois, de toute façon si je commençais à dire que je suis québécois on me regarderait bizarrement [...] mais j'ai un côté marocain, d'ailleurs je vais en vacances de temps en temps au Maroc, ma femme est de là-bas, c'est pour ça que je me sens Maghrébin, mes enfants seront le fruit du Maghreb et non pas du Québec. (Mohammed)

Ce dernier insiste beaucoup aussi sur son identité religieuse : « [...] sans religion tout fout le camp, regarde ici, ils ont fait la chasse aux sorcières [il réfère à la révolution tranquille et à l'évacuation du religieux des institutions publiques] dans les années 1970, résultats : les gens ne croient plus en rien, les mœurs les valeurs.» (Abdel)<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Nous analyserons dans la prochaine partie qui s'attardera aux pratiques religieuses le discours de ces deux répondants.

Le mode d'identification de Khadija semble plus contrasté que les deux répondants précédents, mais on constate que son identité musulmane ressort à travers ses deux identités nationales (française et algérienne) :

Tout dépend où je me situe. Si je suis en France je me dis algérienne, parce qu'au moment où je vivais là-bas je ne me sentais pas française, par contre depuis que je suis ici je dis que je suis les deux, je suis algérienne et française, j'ai intégré mon identité algérienne avec celle de France. Je suis franco-algérienne qui vit au Canada [...] mais je reste aussi et surtout musulmane [...]. (Khadija)

Contrairement aux répondants précédents, Abdel, Mohammed et Khadija se distinguent par le marqueur identitaire principal, à savoir la religion. Ils attachent une importance marquée à la religion sans pour autant évacuer leur origine ethnique. Nous constaterons comment s'exprime cette appartenance par le biais des pratiques religieuses.

### 3.2.4 Identité hybride

Cette catégorie nous montre le caractère polysémique de l'identité. La construction hybride d'une identité teintée ethniquement montre comment nos sujets de génération 1.5 revendiquent leur appartenance à une culture qu'il ne connaissent que très vaguement. L'identité se teinte aussi d'une culture originelle, et lorsque nous évoquons cette culture originelle, nous parlons de la culture issue de la socialisation parentale. Enfin, en ce qui a trait au caractère religieux, là encore, il s'agit d'une nouvelle religiosité teintée de syncrétisme. Les sujets s'insérant dans cette catégorie montrent une multitude de facettes identitaires. Cette catégorie englobe les sujets qui s'identifient non seulement à un groupe ethnique, bien souvent à celui du pays d'origine, mais aussi à un islam syncrétique. Si l'on prend l'exemple de Younes, ce dernier s'identifie comme marocain, mais aussi comme musulman aux pratiques limitées : «même si ça fait 13 ans que je suis ici, je me considère

comme musulman, je suis marocain musulman aux pratiques très limitées.» (Younes).

Quant à Khadra, elle se perçoit comme québécoise :

Sérieusement, je me sens québécoise, quand je quitte le Québec, j'ai toujours hâte de revenir, même si on me fait toujours la remarque que tu n'es pas vraiment Québécoise pure souche, mais quand je quitte le territoire je me sens avant tout québécoise [...] Je me pose la question souvent qu'est-ce que je suis, je ne me sens pas du tout canadienne, surtout quand je vais dans l'ouest du pays. (Khadra)

Ayant déjà vécue le rejet dans son pays d'origine, cette dernière nous raconte comment, lors d'un voyage au Maroc, en descendant de l'avion elle avait ressenti la sensation d'être chez elle, la suite de son voyage ne lui confirma pas ce sentiment. Puisqu'en côtoyant certains Marocains dans le quartier où vit sa famille, elle a ressenti le rejet culturel, ces derniers la voyant comme une étrangère.

Enfin, pour Mounia, il y a une distance entre les valeurs de la société d'accueil et les siennes. Elle ne s'identifie en rien à la culture québécoise. Pour ce faire, elle introduit un facteur évoqué précédemment, à savoir l'éclatement de la cellule familiale et l'anomie des sociétés modernes. D'ailleurs, cette distance forge la conception identitaire de la répondante :

Comment je m'identifie? Ça dépend dans quel environnement je me trouve, au travail la majorité, c'est des Québécois pure laine, on est peut être 4 personnes d'origines différentes sur une soixantaine. Donc tu vois dans leurs tête y a des questions [...] mais par exemple quand ils me posent la question je ne dis pas que je suis québécoise, je dis que je suis marocaine, je sais qu'ils y en a certains qui n'aiment pas ça, car ils disent que j'ai grandi ici donc je devrais me dire québécoise, mais je ne me sens pas du tout québécoise. Alors qu'avec mes amis, c'est un automatisme, je le dis plus facilement je suis marocaine, musulmane, québécoise pas du tout [...]. (Mounia)

Ainsi, Mounia s'identifie au Maroc et pas du tout au Québec. Par ailleurs, le vecteur religieux ne semble pas, dans son cas, être le vecteur principal d'identité. C'est-à-dire que Mounia ne prend pas le religieux comme base identificatoire ni comme référant symbolique. Elle se qualifie elle-même comme Marocaine. Le vecteur religieux est éludé, sans être totalement éliminé.

### 3.3 Pratiques religieuses

La section qui suit met en relief le lien entre les pratiques religieuses et l'identité. Nous avons divisé cette section en trois catégories. D'abord, la non-référence à la religion dans l'identité, la réinterprétation de la religion développant des pratiques syncrétiques et en dernier lieu, la référence à la religion comme pôle identitaire principal.

#### 3.3.1 Non-référence à la religion

Pour Mehdi, il semblerait que ses pratiques religieuses d'avant et de maintenant sont presque les mêmes. Il ne pratiquait pas à outrance avant pas plus que maintenant. En effet, le sujet n'aborde jamais la question religieuse dans son discours. Même si sa fille a un nom arabophone, il précise que ceci n'est pas pour lui un gage de religiosité, ceci prend plutôt la forme d'une volonté d'attachement culturel. De plus, il insiste pour dire que s'il avait un garçon, il le circoncirait plus par propreté que par croyance. Il mange du porc et sa fille aura le libre choix dans toutes les dimensions (mariage, croyance...). Ainsi, le sujet s'identifie avant tout comme marocain musulman non pratiquant. Il parle l'arabe, revendique ses habitudes occidentales, il consomme de l'alcool et ne va pas à la mosquée : «Je me considère comme un musulman non pratiquant qui ne pratiquait pas au Maroc et qui ne pratique pas ici.» (Mehdi).

Youssef abonde dans le même sens. L'entrevue a eu lieu à son domicile à Laval. Son appartement avait une décoration sobre, dépourvue de toute référence religieuse. Aucun élément de décoration ne pouvait laisser entendre que l'occupant de ce lieu était musulman ou même Maghrébin. Cependant, cet aspect sobre n'est pas un gage de déculturation ou d'acculturation à la société d'accueil, mais démontre

que l'individu ne met pas de l'avant formellement, par ses choix décoratifs, sa religiosité.

Dans le cas de Mehdi et de Youssef, la réussite matérielle est un fait indissociable à l'intégration. La transmission des valeurs apparaît aussi comme un élément important pour eux. En effet, lors de l'entrevue, Youssef a souligné l'importance de donner un nom québécois à son enfant, ceci dans le but de faciliter son intégration :

Oui j'en veux [des enfants], je leur donnerai un nom québécois pour leur faciliter la vie, le nom n'est pas important, si c'est un garçon je le ferais circoncire par hygiène, la religion n'a plus vraiment de place dans ma vie. (Youssef)

On constate ici deux ruptures intergénérationnelles. La première étant celle faite avec ses parents croyants, et la seconde avec son enfant dont le patronyme sera à consonance occidentale. Comprendre comment le répondant perçoit la religion ainsi que les valeurs traditionnelles démontre la transformation de la perception du sujet.

### 3.3.2 Réinterprétation du religieux

Pour Lilia la pratique religieuse n'est pas figée et immuable, au contraire, elle pense que c'est dans la réinterprétation que le religieux peut coexister avec le culturel. En fait, elle aborde plus la religion comme une philosophie que comme une idéologie fixe. De plus, en nous parlant de ses relations amoureuses, elle insiste sur les facteurs influençant son choix de conjoint et sur les hypothétiques répercussions familiales, dans le cas où elle en choisirait un très pratiquant :

Je ne suis jamais sortie avec un Québécois plus par timidité qu'autre chose, car les Québécois n'agissent pas ils ne font pas les premiers pas. Le jeu de séduction n'est pas le même, je suis sortie avec des Arabes et aussi des Latinos. Les Algériens avec lesquels je suis sortie étaient pratiquants comme je les aime (rire) [c'est-à-dire qu'ils ne pratiquaient pas outre mesure]. Admet-on que lors d'une relation je mette le hidjab, je pense que cela poserait un problème avec ma mère elle s'inquiéterait plus pour l'enfermement identitaire. Si je sortais avec un Arabe pratiquant, je pense que ma mère m'en parlerait elle s'interrogerait, sur l'impact sur moi. (Lilia)

Mounia s'identifie comme musulmane, mais sa socialisation dans un contexte non musulman fait ressortir une interprétation personnelle de l'islam adaptée au contexte non musulman.

Mon identité est marocaine [...] Je suis musulmane non pratiquante, je fais le ramadan, je ne mange pas de porc, mais je ne mange pas halal, il ne faut pas oublier que nous sommes dans un pays étranger, on ne peut pas forcément suivre à la lettre, moi à mon avis l'islam c'est pas en portant le foulard ou en mangeant halal, la religion c'est plutôt en étant quelqu'un de bien, en étant généreux, c'est comme ça que tu peux pratiquer l'islam, déjà mes parents ne sont pas très religieux mon père mange du porc, mais je ne bois pas d'alcool, mais c'est pas à cause de la religion, mais plutôt parce que je n'aime pas [ça]. (Mounia)

Dans cette section, nous avons constaté que les répondants ont une pratique reconfigurée qui joue un rôle prépondérant dans le mode d'identification du sujet. Cependant, certains de nos répondants ont une pratique religieuse plus pragmatique ou encore alternative. :

[...] mes pratiques se limitent au ramadan, je ne mange pas de porc, je ne fais pas la prière. J'ai très vite arrêté la prière, mais je reste musulman, je parle l'arabe j'ai déjà lu le Coran. Je fête l'Aïd. Je fête par habitude, ça ne vient pas de moi, je fête par habitude. Je ne mange pas halal, je bois de l'alcool. (Younes)

Younes est loin d'être le seul de la génération 1.5 à concevoir la pratique religieuse comme un objet muable et altérable par le temps, mais aussi par l'environnement social. C'est un processus d'intériorisation de la culture de la société dont il est membre, mais aussi de la culture familiale. Le but de cette socialisation n'en reste pas moins adaptative. Puisque l'individu va se construire une personnalité sociale et surtout culturelle. Younes le dit très justement :

Mes parents sont retournés au pays il y a quelques années, il y a un détachement qui s'est fait [...] La période où je suis arrivé ici c'est la période où tu commences à réfléchir à ce que tu fais et pourquoi tu le fais, notamment les pratiques, j'ai été chercher les raisons, oui ça a évolué [...] depuis que je suis moins entouré, avant je faisais la prière j'allais à la mosquée avec mon père et j'ai senti que ma pratique diminuait mais pas ma croyance, elle a changé, mais je suis toujours musulman d'une autre façon. (Younes)



Khadra est aussi une représentante provenant de la génération 1.5 arrivée en bas-âge au Québec. Elle s'identifie comme une jeune Marocaine vivant au Québec de religion musulmane et parlant l'arabe. Elle fait le ramadan, elle ne mange pas de porc, elle ne fait pas la prière, mais essaye le plus possible d'être en accord entre sa croyance et sa pratique. Certaines fêtes religieuses semblent être marquantes pour Khadra, telle l'Aïd. Elle mentionne que les fêtes laïques telles que le nouvel an et la St-Jean-Baptiste au parc de Maisonneuve sont aussi des incontournables :

[...] j'essaye le plus possible d'être en accord avec ma religion, c'est plus au niveau de la croyance que de la pratique. Il y a des fêtes qui marquent, l'Aïd est marquant à la maison, les parents partent chercher le mouton [...] mais pas uniquement, il y a des fêtes comme Noël, nouvel an et la St-Jean-Baptiste qui sont marquantes. Certaines fêtes québécoises me marquent, en fait à l'extérieur de la maison c'est les fêtes québécoises, alors qu'à la maison l'Aïd est très marquant [...] je vis dans une société où l'on fête Noël et dans une famille où l'on fête l'Aïd. (Khadra)

À travers le discours de la répondante, il semble que les parents soient croyants<sup>19</sup>. Le père insiste sur l'importance de transmettre des éléments de la religion, la répondante indique que son père lorsqu'elle était petite lui faisait la lecture du Coran. Ainsi, l'intégration à la société québécoise semble être importante, à la condition que la culture musulmane soit préservée :

[...] mes parents sont des gens très ouverts. Même au Maroc, ils étaient hors de leur temps, ils vivaient ensemble avant d'être mariés [...] Lorsqu'ils sont venus ici, ils nous ont toujours éduqués de façon équitable garçon et fille [...] mon père m'amenait en boîte de nuit et venait me chercher à 3 h du matin. (Khadra)

Il y aurait probablement un lien à faire entre la conception de la religion et de la culture maghrébine de Khadra et l'éducation permissive de ses parents. Lorsqu'on l'interroge sur sa pratique religieuse, cette dernière nous dit :

---

<sup>19</sup>En effet, le père est parti à La Mecque qui est l'un des cinq piliers que doit accomplir le musulman au cours de sa vie.

Je l'ai pas vu moi-même, mais plus par l'intermédiaire de mes parents, mon père buvait de l'alcool, et tout d'un coup il se met à être religieux, mais moi je suis venue ici quand j'étais petite, je fais le ramadan depuis que je suis petite, je crois en Dieu, mais pas en les croyances des hommes [...] je fais le ramadan car c'est un combat avec toi-même j'aime ça je crois en Dieu, mais pas [...] en l'homme. C'est pareil pour l'alcool, je bois mais raisonnablement, j'évite l'ivresse et de ce fait je suis en accord avec moi-même et l'islam. (Khadra)

Sans aucune généralisation possible, nous distinguons dans le discours de Khadra la vision d'une pratique religieuse syncrétique, ainsi qu'une hybridation identitaire. On perçoit un bricolage d'éléments provenant de la culture d'origine (valeurs communautaires, familiales, sociales, religieuses) et aussi de la culture d'accueil (pratiques syncrétiques, représentations sociales multiples). Cette entrevue montre la complexité de la représentation qu'un individu peut avoir de lui-même et des autres.

C'est ainsi que, lorsqu'on interroge Khadra sur son entourage proche, elle insiste sur les raisons de son choix de réseau social :

Non je n'ai pas d'amis québécois, je ne sais pas pourquoi, peut-être parce qu'il y a des choses qui ne marchent pas. Je n'aime pas m'expliquer tout le temps, pour ce que je fais. Par exemple quand ils me voient boire de l'alcool, ils me font des remarques, j'ai toujours l'impression de me justifier [...] alors qu'avec mes amis non québécois je n'ai pas des réflexions de curiosité méchante. (Khadra)

Elle semble ne pas supporter la curiosité et les préjugés qui sont avancés pour confronter sa pratique. La consommation d'alcool s'inscrit, pour elle, dans une logique interne qui est parfaitement compatible avec la pratique de l'islam, c'est pourquoi elle évite le contact avec des individus qui pourraient tenter de réduire ses croyances.

### 3.3.3 Référents religieux

Trois des répondants semblent avoir comme référent principal la religion. Ainsi, pour eux, la religion régit de nombreuses sphères de leur identité.

Abdel, Mohammed et Khadija insistent sur le fait que la religion est une composante identitaire essentielle pour eux, puisque leurs actes quotidiens sont conditionnés par le religieux. L'une des différences dans la pratique religieuse de Khadija et de celle des deux autres répondants, c'est la conception même du religieux qui se tourne beaucoup plus vers une pratique souple et conciliante à tendance soufie.

Abdel, s'identifie définitivement comme un Algérien de confession musulmane, cette identité le transcende et surtout transparaît dans ses gestes mais aussi dans sa façon de parler. On détecte un accent maghrébin mais aussi des propos qui se réfèrent à Dieu (*bismillah*, etc.). Le sujet est Algérien et se considère comme musulman pratiquant, il va à la mosquée et pratique la majorité des fêtes musulmanes. Il ne suit pas vraiment les fêtes que l'on pourrait qualifier de laïques comme la St-Jean-Baptiste. Le sujet ne consomme que de la viande halal qu'il achète dans une boucherie près de la mosquée qu'il fréquente. Nous comprenons, par son discours que son identifiant principal est la religion. De plus, il ne trouve pas qu'il y a une différence majeure entre ses valeurs et celle de ses parents. Par contre, fait intéressant, il insiste pour dire qu'il a été, lors de visites en Algérie, choqué par l'occidentalisation des mœurs en Algérie. En effet, Abdel trouve que l'Algérie souffre d'un laxisme et d'une ouverture vers une société qui se dévalorise en s'occidentalisant. Ce phénomène, d'après lui, amène de nouveaux problèmes comme le choc intergénérationnel. À l'entendre, il apparaît clair que l'image de l'Algérie d'il y a 18 ans et celle d'aujourd'hui semble diamétralement opposée. La religion ne semble plus être suivie comme avant et il trouve aussi que la culture maghrébine se perd. Il parle du fait que chaque foyer est doté d'une parabole pour voir ce qui se passe notamment en France. Abdel trouve que son intégration économique est quasi parfaite, cependant il ne participe pas vraiment à la vie politique du Québec. En effet, ce dernier ne se sent pas vraiment chez lui, il trouve que le fossé culturel est trop grand.

Abdel retourne de temps en temps en Algérie, il n'est toutefois pas question dans l'immédiat d'y retourner définitivement. Cependant, il n'exclut pas de retourner dans son pays d'origine pour sa retraite. Ce qui distingue Abdel des autres répondants, c'est le fait que ce dernier n'a constaté aucun changement majeur dans la perception qu'ont les autres à son égard en Algérie. En insistant un peu, sa position s'assouplit, et il dit que bien souvent lorsque l'on migre, on constate que celui qui a migré n'est plus perçu comme un vrai Algérien. Même s'il a gardé les mêmes pratiques et qu'il regarde presque exclusivement la télévision algérienne, lorsqu'il va à Alger, il sent une distance entre ses anciennes connaissances et lui. Le sujet perçoit le Québec comme une chance et comme une étape et non comme une fin en soi. Pour ce dernier, le manque de valeurs familiales et la haute individualité de la société québécoise font de ce pays juste une transition pour lui. Il trouve les gens accueillants, mais décèle une teneur raciste latente. L'intégration économique lui semble beaucoup plus facile qu'en France par exemple. Abdel trouve qu'au Québec il y a une facilité à trouver un emploi, mais aussi, à le perdre. Il voit Montréal comme une ville d'opportunités mais aussi de tentations. Ces tentations n'ont pas eu pour effet de diluer sa pratique religieuse, mais, au contraire, ont suscité chez Abdel un désir de pratiquer davantage sa religion :

[Avant] je pratiquais, mais pas entièrement, je ne priais pas, je faisais le ramadan, mais depuis mon arrivée ici je suis devenu beaucoup plus pratiquant. (Abdel)

Dans ces conditions d'éloignement, l'arrivée du sujet dans une société que ce dernier perçoit comme anémique crée un besoin du retour à une source plus proche de ses valeurs. On constate que ce type d'identité tournée vers une foi religieuse forte est renforcé par cette anomie endémique aux sociétés occidentales.

Le sujet nous dit qu'il n'a pas de critères précis pour choisir ses amis, mais qu'en général ils sont soit Algériens, Marocains, Tunisiens ou encore Libanais. Cependant, il insiste sur le fait qu'il n'a aucun problème avec les Québécois, c'est juste qu'il a peu d'occasions de créer des liens étroits avec ces derniers. En fait, son

milieu social proche est, dans une large mesure, prédéterminé. La mosquée, le travail, les lieux de rassemblements tels que la boucherie, l'épicerie, le marché restent des éléments forgeant certains pré-requis dans l'établissement du lien social entre le sujet et le reste de la communauté. Les liens affectifs aussi semblent plus endogames. Lorsque nous interrogeons le sujet sur son épouse, ce dernier répond qu'il s'est marié à une Algérienne qu'il a connu lors d'un voyage dans son pays d'origine. Abdel nous explique qu'il a dû suivre les procédures de regroupement familial. Lorsque nous avons abordé la question sur les croyances de son épouse, Abdel pris une mine insultée, et répondit : « [...] oui, c'est obligé, je ne peux pas vivre avec une non croyante » (Abdel). Sa femme porte le hidjab et fait la prière. Lorsque on lui demande si la religiosité était un facteur important dans le choix de sa conjointe le sujet toujours d'une mine insultée répond : « [...] le choix d'une femme pour moi passe d'abord par l'affinité des valeurs, et aussi bien sûr de l'affinité culturelle » (Abdel). En effet, il ne se voit pas en ménage avec une Québécoise, car, d'après ce dernier, les différences de valeurs sont trop importantes. Il ne conçoit pas une relation homme-femme autrement que dans un certain cadre religieux. Au moment de l'entrevue, le couple attendait un enfant, ainsi, lorsque nous demandons au sujet quels éléments culturels souhaitait-il transmettre à son enfant, Abdel nous répondit : « Il est important qu'il parle l'arabe, mais aussi qu'il fréquente une école musulmane où on leur inculquerait la base de l'islam ». La culture et les valeurs religieuses sont centrales dans l'argumentaire du sujet. Cette transmission de valeur pour le sujet est essentielle puisqu'elle met en place une bonne base de départ dans la vie. La perte des traditions dans certaines sociétés serait issue, d'après lui, de l'éclatement de certaines normes jusque là bien présentes. Il ne parle pas uniquement du Québec, mais aussi de l'Algérie où il constate une dégradation des normes traditionnelle.

Mohammed, lui, se dit algérien, mais aussi un musulman pratiquant :

Oui, bien sûr que je suis musulman, je vais à la mosquée, je fais mes prières, la viande qui rentre chez moi est halal, ma femme aussi est musulmane, elle porte le voile par choix, jamais au grand jamais je ne l'obligerais à faire quoi que ce soit, elle tient à garder ce symbole, pourquoi et comment, elle serait mieux placée pour te répondre, mais je crois qu'elle veut garder un peu du pays en elle. (Mohammed)

Mohammed aborde un élément important, la mémoire culturelle. Même réduite, elle reste dénominateur commun à énormément de migrants ou encore d'enfants d'immigrés. La peur de l'oubli reste fondamentale dans l'argumentation du sujet, la peur d'un oubli culturel ou encore religieux. Ceci demeure un élément primordial dans l'analyse. Sur la question de la différence de mœurs entre le sujet et ses parents vivant encore en Algérie, il semble sûr de lui :

Sur certains points on est différent, mais en général on est pareil [...] Par exemple, je suis plus religieux que mes parents, je pense que mon père n'a jamais lu le Coran en entier, moi oui, mais c'est plus par rapport à la tradition, le mariage, la famille eux ils sont restés comme dans le passé alors que moi je pense avoir évolué de ce côté-là. Mais en ce qui concerne la religion et la culture maghrébine, je trouve que c'est important de se maintenir dedans, j'ai le Dish<sup>20</sup> que je regarde souvent ça me fait du bien d'entendre la télé algérienne ou marocaine. (Mohammed)

Nous observons une transition entre les pratiques d'avant et d'après la migration. La pratique religieuse de Mohammed s'est haussée d'une façon significative, il nous dit qu'avant, en Algérie, il pratiquait un peu de façon éparse, mais une année après son arrivée, il s'est remis à pratiquer :

En fait, c'est en 1998, j'étais seul, je galérais, c'était dur la solitude, la misère. Au début je ne gagnais pas beaucoup et je buvais de l'alcool pour oublier, mais un jour au restaurant où je travaillais, j'ai rencontré un marocain, il s'appelle Hicham, je me rappelle c'était en hiver pendant le ramadan, je ne le faisais même pas, il m'a amené chez lui et m'a donné à manger, c'est là que j'ai eu un flash, pourquoi est-ce que l'islam était si important chez nous, je veux parler de l'entraide, ici tu peux crever personne en rien à foutre, alors qu'un de mes frères m'a relevé m'a donné à manger. [...] Tu comprends pourquoi pour moi la religion est importante? C'est la base, je me dis que même en faisant une job qui ne me plaît pas plus que ça, ce n'est pas ça qui importe le plus important c'est ma femme, ma famille et ma religion. (Mohammed)

---

<sup>20</sup> Satellite qui permet de regarder les chaînes arabes.

On constate qu'il associe la religion aux valeurs de la solidarité et que sa religiosité est un vecteur de stabilité dans sa vie de tous les jours. De plus, le répondant revient souvent, dans son discours, sur la volonté de s'opposer à l'individualisme :

Oui en fait ce qui me tue c'est vraiment le manque d'entraide, on ne s'occupe pas des autres, chacun sa merde, c'est lamentable quelques fois je me rappelle quand j'étais plus jeune et que je vivais encore au bled, on avait un voisin qui était handicapé, et mon père me disait que l'une des façons de se faire du bien c'est de s'occuper de son voisin. Il voyait ça comme une récompense de venir en aide à quelqu'un qui en a besoin. Aujourd'hui, ici si y un handicapé qui tombe devant toi dans la rue tu auras de la misère à aller l'aider. (Mohammed)

Le sujet a une conjointe qui est une Marocaine qu'il a connue ici à Montréal par l'intermédiaire d'un de ses amis marocains :

Oui je suis marié, on s'est marié y a 4 ans au Maroc, ça se passe bien, mais ma femme n'aime pas beaucoup ça ici, elle travaille dans une garderie. Elle a un diplôme en comptabilité et elle se retrouve à faire la nourrice, je pense que ça l'énerve [...] enfin que veux-tu c'est la vie. [...] mes critères ils étaient clairs il me fallait une fille sérieuse qui m'accepte comme je suis ma culture et surtout ma religion. (Mohammed)

La question touchant à la transmission des valeurs familiales et culturelles semble aller de soi pour le répondant ; en effet, la transmission des traditions et de certaines valeurs semble être un élément non négociable pour le sujet :

Oui bien sûr que je veux des enfants, c'est sûr qu'un garçon et une fille ça serait bien, mais on verra ce que Dieu va nous donner, si c'est un garçon j'aimerais qu'on l'appelle Badr, si c'est une fille ma femme aime beaucoup le nom Fatma c'est le nom de sa mère, alors on verra [...] mais c'est sûr que la transmission des valeurs est importante pour moi et ma femme, je veux que mes enfants sachent d'où ils viennent, ils iront dans leur pays d'origine pendant leurs vacances, c'est important le fait de garder notre culture, quand la base est là, la vie est plus simple, regarde les enfants les ados qui traînent dans la rue sans parents sans valeurs, ça me fait de la peine quand je vois une petite fille mendier dans le centre-ville pour avoir une dose de drogue, ils sont où les parents de ces enfants là! Je trouve ça malheureux [...]. (Mohammed)

Une fois de plus le répondant fait un parallèle avec la France où vit son frère. Il insiste sur les différences entre la laïcité à la française et la laïcité à la québécoise. Lorsqu'on lui demande s'il pense que la pratique de l'islam est facile ici au Québec, sa réponse est surprenante :



Il y a 5 ou 10 ans je t'aurais dit que oui sans aucun problème, mais là depuis les 2 ou 3 dernières années avec les accommodements raisonnables et la peur qui entoure l'islam, je ne peux pas dire que la pratique soit impossible, mais je vois qu'il y a un préjugé, c'est pas dramatique comme en France, où même ton rot doit être laïc sinon on te tombe dessus. (Mohammed)

Nous constatons que le marqueur identitaire de ces trois sujets est définitivement la religion, la culture et la famille. Les valeurs provenant de la culture familiale ou encore de l'éthique religieuse restent un élément fondamental pour Mohammed. Cette caractéristique apparaît comme le leitmotiv d'Abdel et Mohammed. Il en va de même pour Khadija. Sa pratique religieuse est aussi au centre de sa vie. Cependant, cette pratique n'est pas basée sur un islam conventionnel. En fait, on assiste à l'élaboration d'un islam individuel et adapté à la modernité telle qu'elle est vécue par certains individus. :

[...] je fais le ramadan depuis que j'ai onze ans. Chaque année je le fais sans jamais avoir triché même quand j'étais petite. Je fais la zakat<sup>21</sup>, j'ai commencé la prière il y a moins d'un mois, pour le moment je le fais avec le petit livre [explicatif] car je ne connais pas encore par cœur, mais surtout je me sens vraiment...cette religiosité en moi est omniprésente, tous les jours tous les jours. [...] Depuis que je suis ici je m'intéresse pas mal au Soufisme et beaucoup plus qu'en France, même si en France je lisais beaucoup sur le soufisme et j'assistais à des ateliers, je vois qu'en fait l'islam, que mes parents m'ont appris c'est un islam de pratique, très moralisateur basé sur la peur, depuis que je me suis intéressée au Soufisme je vois qu'il peut y avoir d'autres dimensions qui sont plus spirituelles, une volonté d'aider les autres et de les comprendre[...] mais aussi chercher les raisons de nos actes, il y a un grand fossé entre moi et mes parents par rapport à la pratique, je développe beaucoup plus la spiritualité, chercher le pourquoi. (Khadija)

La répondante s'est détachée de la pratique familiale. En effet, sa vision de la pratique renferme une dimension d'intériorité spirituelle. En se détachant de la pratique conventionnelle, Khadija ne sent pas une rupture, mais plutôt une continuité ritualiste. La fixité du rite parental, tel qu'elle le perçoit, est connotée d'une morale assujettissante. Bien que les valeurs et les normes attachées à l'islam lui semblent primordiales dans cette recherche d'équilibre quotidien, l'analyse de son entrevue montre comment ses valeurs et ses normes sont entourées de frontières perméables.

---

<sup>21</sup>L'un des cinq piliers de l'islam.



Il en résulte une pratique qui est reformulée par le biais d'un «magasinage» de plusieurs éléments socioculturels (mystique, entraide, communautarisme, etc.).

Khadija est célibataire depuis peu. Elle a vécu auparavant une longue relation avec un non-musulman, sans pour autant se marier. Cette relation complexe s'est faite à l'insu de sa famille qui refusait catégoriquement l'entrée dans la famille d'un non-musulman. Pour que sa relation avec un non-musulman soit viable, Khadija insiste sur le fait que son ex-conjoint devait être en accord avec certaines de ses convictions et sensible à sa foi. La stabilité d'un couple interethnique est souvent édictée par l'entente informelle autour de certaines valeurs communes :

Je l'ai rencontré par le biais d'amis à l'université. Notre relation a duré deux ans et demi, je l'aimais vraiment. Il était français, il fallait qu'il soit ouvert, il est passé d'athée à agnostique. À mon contact il disait que s'il avait à choisir une religion il serait devenu musulman. En ce qui concerne les enfants, oui, on en voulait. C'est sûr que je voulais qu'ils soient musulmans, mon ex était tout à fait d'accord, il trouvait que l'éducation religieuse était un manque pour lui et il aurait voulu que nos enfants aient une éducation plus teintée de culture et de religion, c'est très important pour moi aussi, il y a là un grand trésor pour forger plein de valeurs. Elle nous forme aussi pour développer l'altérité, et la familiarisation à l'autre commence jeune. (Khadija)

On comprend ici que le choix d'un conjoint est conditionné par un amalgame de facteurs qui semblent être hiérarchisés par ordre d'importance. Si le conjoint n'est pas musulman, il doit, pour la survie du couple, tendre vers une compréhension du culte. Cette dimension du compromis s'avère récurrente dans le discours de Khadija.

La répondante n'a pas une pratique religieuse conventionnelle comme les deux précédents sujets. Elle se considère comme une musulmane soufie en devenir :

Je me suis intéressée au soufisme et j'ai plongé dedans. Je pars au cercle Zerouia soufi, je veux développer ma spiritualité, j'ai encore beaucoup de chemin à faire, mais j'ai commencé la méditation, et je suis contente d'avoir cet encadrement. D'un point de vue culturel, je me sens un peu seule, je n'ai pas changé outre mesure au contraire j'essaie de rester authentique avec moi-même. Je n'ai pas commencé à boire, même si à un moment j'avais pas mal de pression dans mon nouveau réseau social. Ma volonté de résister à mes principes était trop forte. À l'époque, j'étais avec un non-musulman, je me suis donnée l'occasion de vivre cette expérience. (Khadija)

Dans l'analyse de ces trois cas en comparaison aux autres personnes interrogées, le constat est clair, leur degré de croyance est différent des premiers sujets de l'étude. Leur approche de la pratique est aussi très différente des autres. Elles se fondent sur une pratique assidue, mais aussi sur une conception de la culture qui reste très ethnique et religieuse. Pour eux, la pratique religieuse est inévitable. Ils ne peuvent, à l'exception de Khadija, concevoir une relation amoureuse que dans le cadre normatif de l'islam. La sphère sociale aussi est touchée par cette conception normative.

### 3.4 L'intégration

Dans cette section, nous pourrions constater si les processus d'intégration diffèrent selon le degré de religiosité, l'âge ou encore le nombre d'années sur le territoire québécois.

Aux questions concernant l'intégration, nous avons senti une certaine réticence dans la réponse de Mehdi: «Je ne sais pas si je suis bien intégré, je pense que oui [...] j'ai pas mal d'amis québécois». Mehdi a connu des difficultés d'insertion, notamment professionnelle et sociale. De plus, sa conjointe qui est québécoise a joué un rôle important dans son intégration. Il l'a rencontrée sur le campus de l'université Laval. Il s'est marié et a eu une petite fille. La réponse de Mehdi nous éclaire sur son processus d'intégration :

[...] je pense que je me suis très très bien intégré. C'était pas facile [...] mais je pense que ce n'est pas n'importe qui peut faire ça. [...] si je n'étais pas resté deux ans ici, attaché, à attendre mon immigration, je pense que je serais parti. Si j'avais eu mon immigration tout de suite, tout de suite, je ne serais pas resté, parce que je ne pense pas que j'aurais aimé rester travailler pour quelqu'un, laver la vaisselle, puis tout ça. Je pense que c'est ça qui m'a poussé, puis qui m'a laissé à peut-être avoir confiance en moi, puis, à savoir ce que ma conjointe veut faire dans la vie, puis qu'elle est sérieuse. Je pense que c'est venu tout seul, puis que c'était nécessaire d'avoir les deux ans d'attente d'immigration. Je pense que c'est les deux ans d'attente qui m'ont

poussé à avoir la vie que j'ai maintenant [...] C'est vrai, c'était plate, mais je pense que ces deux ans d'attente d'immigration m'ont vraiment poussé à rester. (Mehdi)

Sa vie ici lui semble de bonne qualité. S'il était resté au Maroc, il n'aurait pas eu autant d'opportunités. Il se sent toujours chez lui lorsqu'il voyage au Maroc, mais sent une distance et même des réflexions de certains membres de sa famille, sur la perte de sa marocanité: «Il y a des personnes qui me disent quand je rentre que je ne suis plus marocain» (Mehdi). Il semble que l'intégration dans la sphère québécoise suscite une phase de rejet d'une partie de la population dans le pays d'origine.

Ainsi, dans un premier temps, il apparaît clair, dans le cas de Mehdi, que ce n'est pas par le biais des relations sociales que s'établit pour lui l'intégration :

Mais moi, on s'entend, je n'avais pas vraiment besoin d'eux [ses collègues de travail]. S'ils ne voulaient pas me parler, je m'en fous. J'étais là pour faire ma vie [...] Mais ce n'était vraiment pas compliqué! (Mehdi)

L'entourage du sujet semble se limiter à son ami d'Agadir et sa conjointe. Cela dit, encore une fois, il se peut que la présence de sa conjointe dans la pièce modifie le discours du sujet. Le facteur intégrateur qui ressort du récit du sujet est indéniablement l'intégration économique. Un passage montre la pensée qu'a le répondant au sujet de l'argent :

Ici, il n'y avait pas vraiment d'activité, parce que fallait que tu paies. Si tu veux aller à la piscine, il faut que tu paies. Si tu veux aller n'importe où, il faut avoir de l'argent, ici. Si tu veux parler, il faut que tu paies. (Mehdi)

Cette dimension consumériste occidentale revient régulièrement dans le discours de l'interviewé, le manque d'argent qu'il a pu éprouver dans le passé au Québec, n'aurait pas été vécu de la même manière au Maroc puisque ce dernier affirme que l'argent n'est pas la préoccupation principale de la population marocaine. La longue pénurie financière, entrecoupée par de nombreux déboires administratifs allait prendre fin. L'obtention du permis de travail semble être un élément fondamental dans son intégration au Québec. En effet, le sujet a dû subir une année et demie de

travail sous-payé avant d'obtenir un emploi au sein d'une compagnie de taxi qui allait lui procurer un salaire convenable. L'ascension socioprofessionnelle fut rapide, puisqu'il devint son propre patron dès qu'il pût, en achetant son véhicule et sa licence grâce, encore une fois, au soutien financier de sa femme et de sa famille au Maroc. Avec cet emploi, il sentit qu'il s'intégrait plus rapidement au Québec :

J'aimais vraiment ce métier-là, pour rencontrer le monde, parce que je me sentais vraiment intégré [...] Puis aussi, tu fais de l'argent avec. C'était la première fois que je commençais à faire de l'argent ici. Je trouvais que c'était une job bien payée. (Mehdi)

Pour Mehdi, l'intégration passerait en partie par le capital économique. Il serait réducteur de limiter l'intégration de notre sujet à cette unique dimension, puisque son capital social immédiat à savoir sa conjointe est pour beaucoup dans son intégration, tout comme la naissance de son enfant :

Alors, le plus important [...] c'est la rencontre avec ma conjointe, c'est l'achat de mon permis de taxi, puis avoir eu mon enfant. C'est les trois principales choses, parce que [...] Mon permis, c'est avec lequel j'ai fait ma compagnie puis que ça va bien. Ma conjointe, c'est elle qui m'a aidé à s'intégrer ici puis à avoir ma vie ici. Et puis ma fille, parce que c'est ma fille. (Mehdi)

D'ailleurs, son domicile est loin de transpirer le traditionalisme maghrébin, au contraire les seuls éléments qui y sont rattachés sont un pouffe et un tapis de type oriental. Le reste de la maisonnée a toutes les caractéristiques d'une maison de banlieue québécoise. Tous les détails tendent à faire oublier l'origine du sujet, les photos ornant le salon en sont un bon exemple. En effet, aucune photographie du sujet dans son pays d'origine ne semble être présente. Seul des photographies prises au Québec embellissent le salon. L'acculturation par le biais matériel semble être, dans le cas de Mehdi un facteur déterminant dans son processus d'intégration. L'antagonisme des valeurs du pays d'accueil et du pays d'origine amène un choc culturel qui ne peut se surmonter qu'à travers une modification de son propre code des valeurs. Le sujet en modifiant, de manière rationnelle, son approche a pu intégrer le système occidental québécois. Sa conception de l'argent reste le meilleur

exemple, puisque ce dernier dit que la vie sans argent au Maroc est tout à fait possible alors qu'ici elle semble très clairement compromise.

Nous allons maintenant aborder le cas de Mohammed et de Khadija. Mohammed raconte que lors de sa migration, il semblait distant face au Québec, mais est devenu plus conciliant avec le temps:

C'est vrai que quand je parle avec mon frère qui est à Paris, et qui me raconte sa vie je me sens chanceux et privilégié, il a migré en même temps que moi et il a encore la carte de séjour<sup>22</sup>, sans parler du travail précaire, je pense que oui je suis bien intégré, c'est sûr que les affaires des accommodements religieux ne nous ont pas aidé mais dans le fond je me sens bien ici, je passerais pas toute ma vie ici, mais au moins une bonne partie. (Mohammed)

Le sujet va de temps en temps en Algérie, mais plus souvent au Maroc qui est le pays d'origine de sa femme. Mohammed, par ces voyages, veut garder un lien avec sa culture d'origine. Il apparaît clair que le retour aux racines est primordial à son équilibre culturel :

Je retourne de temps en temps en Algérie, ça fait deux ans que je n'y suis pas allé, mais l'été passé nous sommes partis au Maroc pendant deux semaines ça a fait du bien, on a vu la famille de ma femme et mon frère est venue nous rejoindre et c'était vraiment bien on s'est baladé, on a bien mangé, enfin tu vois[...] c'est sûr qu'on va aller en Algérie cette année il faut que je vois ma famille, j'ai besoin de me ressourcer, ça me manque. (Mohammed)

Par ailleurs, la vision du sujet est mitigée, en effet, le sujet hésite entre une perception positive d'un pays qui offre la chance aux migrants de s'insérer dans la matrice sociale et économique, et une peur de la montée de l'islamophobie. Cette appréhension du racisme, associée à la précarité d'un emploi qu'il juge dévalorisant, amène l'individu à s'interroger sur son établissement définitif au Québec :

---

<sup>22</sup>La carte de séjour en France est l'équivalent de la carte de résident permanent qui donne droit, après son obtention, à l'accès à la citoyenneté canadienne. La situation en France est différente, le cas de son frère est intéressant puisqu'il a migré en même temps que lui, sauf que Mohammed a obtenu la citoyenneté en 2002, alors que son frère en France ne l'a toujours pas.

Je trouve que le Québec est un bel endroit, mais je sens que le vent est en train de tourner, j'ai peur que le racisme et la peur de l'islam n'augmentent [...] je veux dire que je ne serais jamais comme eux, mais au moins c'est moins pire qu'en France où ils font la chasse aux barbus!!![...] Je ne sais pas si je vais passer ma vie ici, mais pour l'instant ça va *hamdullah*, mais je sais que ma femme et moi ne resterons pas ici toute notre vie. Je ne compte pas faire le taxi toute ma vie, je veux mieux que ça. (Mohammed)

Il en va de même pour l'intégration qui passe par sa socialisation dans la société d'accueil. Le cas de Khadija qui a vécu dans deux pays aux politiques d'intégration différentes démontre ce processus:

Je commence à me sentir un peu chez moi, l'intégration s'est faite assez facilement, ne serait-ce que physiquement. J'ai l'impression qu'il y a plus de place à la diversité, il n'y a pas un laïcisme à la française. Quand tu vis en France tu as l'impression que c'est la norme, tu te rends compte quand tu voyages que cette norme en France n'est pas une normalité universelle. [...] J'ai plein de connaissances, mais après ma rupture, j'ai vu que je n'avais tant d'amis que ça, mes amis les plus proches sont les enfants d'un ami algérien que j'ai connu dans un cours je suis devenue ami avec sa fille de 22 ans [...] une autre amie qui est française qui part bientôt, un ami sénégalais, et deux Tunisiens. Je n'ai quasiment que des amis musulmans, je n'ai pas vraiment d'ami québécois, mise à part ma colocataire, c'est la seule. (Khadija)

D'ailleurs, lorsque l'on interroge Khadija sur ses visites en Algérie, elle s'empresse de répondre :

Cela fait maintenant deux ans et demi que je n'y suis pas retournée, j'ai passé du temps avec mes cousins à Alger, c'était bien, mais passer des vacances avec ma mère en Kabylie c'était oppressant et contraignant. L'année prochaine je devrais y aller dans le cadre d'un mariage d'une amie mais je ne pense pas prévenir ma famille, j'aime ça d'un côté, mais de l'autre, il n'y a aucune ouverture envers les chrétiens, les soufis, les chi'ites. Et puis, on me fait ressentir que je ne suis pas chez moi, ils nous font comprendre qu'on n'est pas de là-bas. (Khadija)

On constate la pleine mesure du double rejet perçu par ces sujets. L'une des stratégies édifiées par ces individus est la construction d'une identité fantasmagorique, c'est-à-dire une identité qui se fonde sur un montage de traits socioculturels du pays d'origine, mais aussi du pays d'accueil. La pratique de Khadija est un exemple qui mérite d'être souligné. Jusqu'à présent nous avons constaté dans nos entrevues deux types d'intégration, l'une économique (Mehdi) et

l'autre est une intégration par le biais du culte (Abdel). Qu'en est-il maintenant de ceux arrivés récemment au Québec?

Pour Rachid, un répondant ayant migré depuis moins de 3 ans, le Québec est une étape où tout est à refaire, tant au niveau de la socialisation qu'au niveau des liens étroits à retisser. Il concède ouvertement que son réseau de contacts proches est constitué de Maghrébins, dont les amis de son frère qu'il connaît depuis une vingtaine d'années, puisqu'ils sont originaires eux aussi d'Alger. Il constate aussi que l'on ne crée pas des liens au Québec comme en Algérie :

[...] Quand je suis venu ici, je pensais me refaire un réseau comme à Alger, mais déjà ce n'est pas le même système académique. En Algérie, c'est système annuel, alors qu'ici c'est trimestriel, alors du coup la première session a été très dure pour moi[...] tu vois des gens qui ne te disent pas bonjour qui ne te regardent pas en face, [...] ce qui est clair c'est qu'il faut toujours mettre les choses dans leur contexte, au départ je voulais faire la comparaison directe, mais au final ça ne marche pas, pourquoi, parce que quand tu es avec des étudiants de septembre jusqu'à juin (en Algérie) ils sont avec toi dans le même cours, leur vie est semblable à la tienne, leurs aspirations, leurs souffrances sont les mêmes. Ici, l'approche et aussi la manière d'enseigner et d'apprendre est totalement différente [...] tu ne partages rien avec les autres, la seule chose que tu partages c'est la présence au cours, et rien d'autre. (Rachid)

Rachid constate la difficulté de tisser des liens, cependant, il insiste sur la dissimilitude du système académique, mais aussi sur les dissemblances culturelles. Tout au long de l'entrevue, Rachid a insisté sur l'importance de la formation académique. De cette entrevue, nous retenons que le répondant ne parle pas de sa pratique religieuse, tout en clamant son arabité. De plus, Rachid nous parle des problèmes de son pays d'origine, mais aussi du choc culturel qu'il a vécu ici :

Quand tu viens ici, tu fais des séances d'intégration, ils te parlent des us et coutumes. Il est clair qu'avant de faire mes séances, moi et mon frère, on a réalisé qu'on était loin de chez nous, il fallait digérer, on est ici pour longtemps et pour construire quelque chose, lors de ces séances ils nous ont dit qu'on allait passer par plusieurs phases. D'abord la phase de la découverte, du rejet et phase d'acceptation. Chaque personne est différente. Tu vois le rejet c'est le choc culturel, ou encore la nostalgie du passé. Il faut retrouver ces marques. Le fait d'avoir fait ces séances ça m'a permis de me situer sans subir la migration et l'éloignement sans lui donner un sens. Ceci m'a permis d'accepter la situation de rupture. (Rachid)

Ces séances d'intégration, offertes par le MICC, sont des réunions qui ont pour but de faciliter l'installation et l'intégration. Ces séances incluent les premières démarches d'installation incluant la recherche de logement, l'initiation aux systèmes de santé et d'éducation, aux services municipaux, au transport en commun, au service postal et au système bancaire. Il y a aussi des séances d'informations sur valeurs de la société québécoise. Ces séances de formation n'ont été évoquées que par Rachid qui est l'immigrant le plus récent. Pour ce dernier, ces sessions d'informations lui ont permis de faire de son projet migratoire une réussite, et d'accepter l'éloignement.

Comme pour Rachid, Rachida est arrivée au Québec il y a moins de cinq ans. Elle a un parcours très semblable à celui de Khadija. Elle a vécu en France de 3 à 26 ans. D'ailleurs, elle trouve que son intégration s'est fait plus facilement au Québec qu'en France :

C'est drôle, cela fait maintenant trois ans que je suis ici, et j'ai l'impression que je m'adapte plus facilement ici à Montréal. Faut dire qu'en France, on nous fait comprendre assez vite que quoique l'on fasse nous ne serons jamais Français à part entière. (Rachida)

Cette dernière clame sa double culture, d'un côté son arabité et de l'autre la culture française qu'elle a intériorisée pendant 23 ans:

Comment je me perçois? Une question piège, c'est paradoxal, je suis Tunisienne avant tout, je suis musulmane non pratiquante, mais je suis aussi Française, j'ai été bercée par les classiques de la musique française, par la cuisine française, tout ayant reçu de mes parents la culture de ma Tunisie natale. Je dis que c'est paradoxal, car même si je me sens française, mon intégration, en France, ne s'est pas faite aussi facilement. C'est sûr je parle français, je connais la culture française, son histoire, mais je parle l'arabe, je connais certains classiques tunisiens, en fait l'intégration est plus difficile en France pour ceux qui ont une tête pas trop catholique (elle rit). (Rachida).

La répondante insiste sur les difficultés d'intégration qu'elle a vécues en France malgré son arrivée en bas âge. Elle insiste sur le fait que son intégration au Québec s'est fait en grande partie grâce à la structure scolaire :



Je suis arrivée ici, j'avais déjà une bonne partie de mon corpus d'étude, je me suis trouvée un directeur qui connaissait le domaine dans lequel je voulais faire mon mémoire. [...] J'ai trouvé la façon d'enseigner différente ici, j'aime ça, il y a plus d'interaction [...] en fait, je pense qu'une partie de mon intégration est due au fait que scolairement ça s'est bien passé pour moi ici. (Rachida)

Lorsque j'interroge la répondante sur les liens qu'elle a pu tisser ici au Québec, cette dernière insiste sur certaines difficultés rencontrées :

Lorsque tu migres, tu ressens un choc à ton arrivée. Tu dois t'adapter à tout, à la nourriture, aux nouveaux prix des choses, à l'accent des gens, à leurs coutumes, à la culture locale [...] J'ai réussi au bout de trois ans à me créer un réseau social, mais ce ne fut pas simple, surtout à cause des valeurs qui ne sont pas pareilles [...] j'ai quitté la France dans le but d'améliorer ma vie, mes parents sont retournés en Tunisie, donc j'ai quitté la France pour de bon, si je dois retourner quelque part ce sera en Tunisie [...] Le choc culturel a été une épreuve, car il m'a confronté à pleins d'interrogations comme; qui je suis, suis-je une Tunisienne ayant vécu en France? Suis-je une Française d'origine tunisienne? Suis-je une Française de confession musulmane d'origine maghrébine? Toutes ces questions sont entretenues par les gens autour de moi qui me demandent toujours d'où je viens. (Rachida)

Même si Rachida affirme avoir vécu une bonne intégration au Québec, elle évoque quand même certaines difficultés qu'elle a vécues, notamment le choc culturel, qui semble avoir été un élément déclenchant certaines interrogations identitaires.

### 3.5 Différenciation des valeurs

Avec ce dernier thème, nous allons tenter de décrire les différents éléments d'opposition culturelle et plus précisément la différenciation des valeurs. Commençons par Mounia qui, malgré un attachement visible à son pays d'origine, refuse d'envisager la possibilité d'aller s'installer au Maroc, ceci, malgré les supplications de sa mère :

J'allais au Maroc chaque année, sauf depuis la fin de mon Bac, je me sens chez moi, à part quand tu vas acheter quelque chose et que le vendeur entend ton accent, alors là il monte le prix, je me sens vraiment chez moi, et même ma mère depuis quelques semaines elle me pousse à accepter un poste que mon père m'a trouvé au Maroc, mais

je peux pas [...] non je ne veux pas, peu importe la situation qu'il me donne, ma mère n'arrête pas de m'en parler ces derniers temps, j'ai mon copain ici, et je ne veux pas le quitter, la mentalité ne me convient pas, je sais que c'est important la famille mais la famille un peu éloignée là-bas elle rentre trop dans ta vie privée, enfin on verra, j'ai l'impression qu'au Maroc, les couples ne tiennent pas, je sais pas pourquoi je pense ça (Mounia)

Elle reste très attachée à son pays d'origine, mais rejette certains éléments culturels qui lui semblent trop lourds à porter. D'ailleurs, son choix amoureux s'est fait en lien avec cette attache culturelle. Sa relation avec un Tunisien est une relation qu'elle trouve harmonieuse au niveau des valeurs. Elle trouve que la perte de certaines valeurs est une raison développant l'individualisme. Elle ne veut pas retourner au Maroc, car elle trouve que le contrôle familial et social est omniprésent, mais ne s'identifie pas au Québec pour autant :

Je me rappelle quand je me suis inscrite à l'université [...] il y avait un professeur qui a parlé du référendum, ils ont coupé la religion et maintenant ils se rattachent juste au référendum, ils n'ont rien à quoi s'identifier, ils ont juste eux-mêmes et leur propre lignée, ils sont laissés à eux-mêmes. C'est ça qui fait en sorte que cette partie de leur personnalité me gêne, aucune identité, je trouve ça désolant pour ces gens là, aucune vie en communauté, ils ne s'attachent à rien, comprends pourquoi le taux de suicide est aussi élevé, les gens sont seuls. (Mounia)

Cette peur de l'anomie, mais surtout de perdre ses repères culturels semble préoccuper la répondante. Pour exister, elle se met en porte à faux avec certaines valeurs québécoises. D'ailleurs, même après 18 ans de vie sur le territoire québécois, elle ne sent aucun attachement au Québec d'un point de vue identitaire :

Je fête Noël, mais plus pour les cadeaux, par contre la St-Jean-Baptiste non [...] j'ai vraiment aucune identité québécoise, même si je respecte ces gens là, parce que tu peux être accepté, mais je ne m'identifie pas du tout aux Québécois, et je le vois de plus en plus au travail je n'ai aucune affinité avec eux [...] Je trouve qu'un point de vue familial ils ont beaucoup de chemin à faire [...] Eux y disent ça y est j'ai 18 ans je sors de la maison, cela devient un acharnement à avoir une blonde ou un chum pour prendre ce manque d'espace, ce manque qu'il y a, je regarde les gens au travail et je trouve que c'est un peuple seul. (Mounia)

On perçoit cette scission identitaire entre une origine marocaine affirmée, et une identité québécoise rejetée par une critique de l'individualisme.

Pour Lilia, les valeurs et les normes qu'elle a acquises sont le fruit d'une socialisation qu'elle a intériorisé lors de sa migration. D'ailleurs, lors de ses voyages en Algérie, elle ressent un mal-être que l'on pourrait associer à une rupture du champ symbolique qui l'unissait jadis à son pays d'origine qu'elle reconnaît quand même comme son pays :

Je retourne de temps en temps en Algérie, je comprends beaucoup plus l'Algérie maintenant qu'avant, je me sens chez moi, mais pas forcément très bien, en tant que femme je sens que je n'ai pas le même statut, même au point de vue de l'insécurité physique, alors qu'au Québec ce qui me dérange c'est l'anomie perpétuelle issue de l'individualisme de la société québécoise. (Lilia)

Cette identification ethnoculturelle crée un rejet d'appartenance à certaines valeurs algériennes, mais aussi québécoises. Les valeurs ici doivent être comprises comme un idéal accepté et valorisées par l'ensemble de la société (condition de la femme, liberté individuelle, valorisation du travail, etc.) : «Je dis que je vis au Québec, mais je ne m'associe pas à l'élan québécois.» (Lilia). Dans le cas de Lilia, les valeurs familiales et collectives sont des éléments déterminants dans la constitution de son identité. Cependant, le cadre familial du pays d'origine et aussi le cercle des pairs a une influence dans cette construction identitaire.

### 3.6 Analyse des résultats

Dans un premier temps, ce qui ressort des entrevues c'est que le système de valeurs devient un élément de différenciation. De cette différence émerge une opposition prenant la forme d'une altérité entre le «Nous» et le «Eux». Cette distinction des valeurs à travers la plupart des entrevues démontre l'influence, aussi minime soit-elle, de l'origine culturelle réifiée dans certains cas. Par cette altérité, les individus se constituent un bagage de valeurs à des fins d'affirmation identitaire. On constate un attachement qui va au-delà du cadre religieux. Les attentes familiales

peuvent constituer un élément de renforcement de valeurs associées à une identité. Nous assistons alors à un jeu subtil entre des valeurs sociales et la légitimation par le cadre religieux et culturel.

Nous pouvons conclure que nous assistons à une dualité entre une peur de l'individualisme rongant le tissu social et le désir de garder des valeurs traditionnelles. Ainsi, Lilia décrit parfaitement comment ce manque de lien social peut créer une anomie formelle. Pour Youssef et Mehdi, l'identité n'est qu'un amalgame entre des constituantes culturelles et des valeurs du pays d'accueil. Ils vivent une intégration économique pleine. Le vecteur principal d'intégration dans leur cas fut le travail, mais aussi et surtout l'union avec une Québécoise qui a influencé de façon drastique leur conception identitaire. En fait, on constate dans le cas de Mehdi que, dans le processus de migration, l'intégration est passée par le rejet des normes religieuses. Il s'est alors constitué une néo-identité teintée d'arabité, tout en rejetant la possibilité d'effectuer des demandes d'accommodements sur des critères religieux. Dans le cas de Rachid, nous constatons, au cours de l'entrevue, qu'il est musulman et surtout qu'il se considère comme tel. Cependant, cette dévotion ne transparait pas dans son discours et, comme il le dit, il semble avoir fait la paix avec lui-même concernant cette question. C'est-à-dire que pour lui, sa religion est tellement intériorisée qu'il n'a pas à la réaffirmer. Il dit assez clairement qu'il ne ressent pas le besoin de clamer son appartenance à l'islam. Il est le tenant d'une pratique plus discrète, mais présente malgré tout. En tout état de cause, nous constatons dans la modalité «Primauté de l'identité ethnique et culturelle» qu'elle s'accompagne de rapports différents à l'intégration et à la culture. Force est de constater que l'origine de certains des répondants n'est envisagée que dans sa dimension culturelle sans implication sur les pratiques religieuses en société. La perception identitaire des membres de cette catégorie est influencée étroitement par la socialisation primaire et aussi par les milieux sociaux desquels ils sont originaires. La représentation culturelle est intimement liée à cette socialisation de l'individu :

Le jeu social, où qu'il s'exerce (quel que soit le champ que l'on observe), repose toujours sur des mécanismes structurels de concurrence et de domination. Ces mécanismes font partie de la socialisation même des individus qui les reproduisent inconsciemment : ils sont devenus pour eux des *habitus*. L'école est le haut lieu de la reproduction de ces inégalités entre classes dominantes et classes dominées par le biais d'un enseignement qui est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel. (Bourdieu, 1970, p. 19)

Il est à noter que ces répondants, pour la plupart, proviennent de milieux peu pratiquants, et que, dans le cas de Lilia, sa migration s'est effectuée dès son plus jeune âge. Cette migration précoce a permis de développer une attache identitaire à une arabité qu'elle affirme très ancrée. La peur de la déculturation a créé une arabisation soutenue tout en gardant le religieux à l'écart.

Dans un deuxième temps, nous dégageons de ces résultats trois modalités de rapport à l'identité qui ne sont pas mutuellement exclusives.

La première, la primauté de l'identité ethnique et culturelle, est celle d'individus qui n'ont pas comme marqueur identitaire principal la religion. On constate que, pour ces derniers, l'origine ethnique, voire nationale est le vecteur d'identification principal. Le cas de Lilia qui revendique son algérianité est l'exemple le plus frappant. Cette primauté de l'identité culturelle et ethnique est plus qu'un rattachement à l'origine nationale, elle englobe l'histoire du pays d'origine, les langues parlées, la communauté de rattachement. En retenant cette modalité, nous dénotons l'appartenance de l'individu à une identité laïcisée. En effet, même si la plupart des individus ne revendiquent pas un islam ostentatoire, ils n'en sont pas, à leurs yeux, moins croyants. Il y a dans cette modalité un attachement à une intégration qui peut, dans le cas de Mehdi et Younes, s'effectuer par le biais économique. La transformation de la perception de l'individu se fait par l'entremise de la réussite matérielle. Pour la majorité des répondants de cette modalité, on constate un éloignement des préceptes religieux traditionnels. L'islam est évacué du discours des répondants. En fait, ces derniers se reconnaissent de sensibilité musulmane, mais ne véhiculent pas une image où la religion serait le moteur de leurs

décisions. L'identité ethnique tend à devenir le principal marqueur identitaire. Cependant, l'ethnicité de nos répondants ne peut être vue comme un élément fixe, mais comme une donnée versatile et changeante. Bien évidemment, cette primauté de l'identité ethnique et culturelle n'est pas le seul fondement structurant les interactions de nos répondants. Elle a cependant le rôle de marquer et de maintenir les frontières symboliques entre le « Nous » et le « Eux ». On l'observe avec les distinctions faites par Lilia et Rachid concernant les différences culturelles. Cette primauté ethnique est un rouage important du système culturel permettant aux individus de développer leur identité sociale. Dans cette primauté, la dimension culturelle est abordée comme une modification par laquelle les gens, par leurs différences culturelles, se transmettent des représentations socioculturelles. On détecte dans le discours de certains de nos répondants, notamment Lilia, un paradoxe. En effet, tout au long de leur discours, nombre d'entre eux affirment ne pas aimer les fondements ou les valeurs dominantes (individualisme qui mène à l'anomie) des sociétés occidentales, mais apprécient le résultat (liberté individuelle, réussite matérielle, égalité des sexes), alors que lorsqu'ils parlent de leur pays d'origine le schéma inverse s'installe. Ils disent aimer les valeurs fondamentales de leur société traditionnelle (entraide, unité familiale) mais n'apprécient guère le résultat (manque de liberté individuelle, contrôle social omniprésent). Nous percevons cette tension comme une conséquence de l'expérience migratoire. Le migrant se retrouve au centre d'un amalgame mêlant certains traits de la culture d'origine et d'autres de la culture d'accueil.

Dans la deuxième modalité, « Primauté de l'identité religieuse », la place du religieux dans le discours est beaucoup plus présente. Ainsi, dans cette construction identitaire, la dimension religieuse représente la base sur laquelle se développent les interactions symboliques. De plus, cette dimension religieuse érige le répertoire des pratiques symboliques et culturelles. Les individus se réfèrent au dogme pour en tirer l'essence traditionnelle (conception familiale par exemple), mais aussi pour en faire le moteur d'une partie de leurs actes en tant qu'individu. L'exemple d'Abdel,

qui régit sa vie selon les préceptes coraniques, démontre comment le marqueur religieux peut être central dans la recomposition des identités.

Il est à noter que contrairement à la première modalité, les répondants revendiquent non seulement leur arabité, mais surtout revendiquent leur appartenance religieuse. Pour eux, il y a un besoin de s'identifier à une communauté déterritorialisée qui se fait presque naturellement. Cette communauté, la *Umma*, par le biais d'une pratique permet l'entretien d'un cadre normatif. L'exemple d'Abdel qui critique la perte de certaines valeurs en Algérie, démontre ce besoin d'attachement à des valeurs traditionnelles se perpétuant dans la pratique quotidienne.

Les composantes de cette religiosité ne sont pas figées. Elles peuvent, dans une large mesure, subir une reformulation, qui, selon le contexte, garde une certaine base traditionnelle. Il est à noter que la réalité des problèmes socioéconomiques des immigrés, mais aussi de leurs enfants (chômage, exclusion sociale, discrimination, islamophobie, marginalisation) crée pour certains un besoin de valorisation par le fait religieux. Cette valorisation communautaire s'inscrit dans un processus d'intégration dans une société globalisée. Les trois répondants de cette modalité ont des parcours assez différents. En effet, même si Abdel et Mohammed ont des points de ressemblance, Khadija, elle, se distingue non seulement par son âge, mais aussi par le type de pratique religieuse. Elle se démarque par son attachement au soufisme. L'islam à tendance soufie, dans le cas de Khadija, se veut un retour à l'essentiel caractérisé par une volonté d'accéder à une pureté de la croyance, mais surtout au développement spirituel de l'individu en vue de mieux comprendre le pourquoi de la pratique religieuse. Même si Khadija se dit musulmane et donc fidèle aux dogmes de l'islam, elle tient pour accessoires les expressions conventionnelles du culte, et attribue une préséance à l'expérience personnelle. Même si l'approche face au spirituel entre Khadija, Abdel et Mohammed diverge, la croyance comme producteur de symbole reste fondamentale.



Le choix religieux s'explique notamment par l'édification d'une identité individuelle dans une société où la réussite économique est prépondérante et où la culture est en perpétuelle mutation. Cette instabilité liée à l'économie et aux mutations sociétales entraîne une angoisse permanente où les normes familiales traditionnelles semblent déstabilisées. Cette angoisse associée à l'anomie caractéristique de nos sociétés modernes mobilise et tend à un ré-enchantement par le biais de l'islam, qu'il soit traditionnel ou mystique. Nos répondants démontrent comment l'identification au groupe religieux les guide pour manœuvrer dans une société où les obstacles se multiplient. Ainsi, cette identité ancrée dans la religion facilite l'acceptation des difficultés, et pousse l'individu à permettre le vivre ensemble au cœur d'une société anémique.

La dernière modalité, l'identité hybride, se caractérise par son amalgame ethnico-culturel-religieux. Cette catégorie de l'hybridité se démarque des deux autres par sa dimension syncrétique. Les répondants (Younes, Khadra et Mounia) démontrent une ambivalence face à une pratique ou à des rites dans lesquels ils ont peur de se faire enfermer. Ainsi, les multiples pratiques métissées deviennent un outil permettant de garder un lien symbolique avec la culture d'origine, mais aussi, et surtout permettent de garder un lien direct avec la société d'accueil.

D'ailleurs, Eid nous éclaire sur cette individualisation du rite :

Étant rebuté par toute forme de prise en charge institutionnelle de sa foi, le croyant moderne-postmoderne diront certains préfère en général s'adonner à des rites qui s'accomplissent aisément en solitaire, tels la prière, la méditation ou le recueillement, plutôt que de participer à des activités ou à des cérémonies religieuses collectives formellement organisées, dont le caractère « normé » et normalisateur est ressenti comme un carcan contraignant. (Eid, 2008, p. 35)

Ainsi, on constate qu'il n'y a pas un type de pratique religieuse, mais des pratiques. Certaines sont très proches du fondement même du dogme, alors que d'autres prennent des formes mystiques. On assiste à une réinterprétation individuelle du sens de certaines pratiques religieuses. Cette réinterprétation assure



une flexibilité à l'individu qui lui permet de vivre un islam plus adapté au contexte non musulman. Cette pratique mérite d'être soulignée comme le bricolage d'un islam hybride quasi œcuménique.

De la sorte, cette posture hybride offre une alternative à la polarité opposant homogénéité et hétérogénéité. De ce fait, l'individu adopte une nouvelle identité, contenant des éléments socioculturels du pays d'origine et du pays d'accueil. Les individus remodelent ces éléments en fonction de leurs conditions sociales, matérielles et culturelles. Cette reconfiguration est issue de la perte des repères traditionnels. On assiste ainsi à un amalgame teinté par l'attachement à la culture d'origine, mais aussi à la pratique religieuse ciblée selon le contexte social, tout en gardant un lien symbolique avec la société d'accueil. Nos répondants ont démontré cette plasticité des pratiques, directement issue de la globalisation.

## CONCLUSION

Nous dégageons de cette recherche d'abord trois modalités de reconstruction identitaire<sup>23</sup>, dont nous avons souligné les caractéristiques principales. Notons que ces modalités ne sont pas mutuellement exclusives : un individu qui a adopté principalement une de ces modalités peut présenter certaines caractéristiques secondaires se rapportant à d'autres modalités. Nous avons aussi examiné comment l'âge lors de la migration et le nombre d'années dans le pays d'accueil des répondants interagissent avec le processus de reconstruction identitaire.

Selon la première modalité, l'affirmation identitaire est véhiculée par l'appartenance ethnique et nationale. Cette modalité fait référence aux individus qui s'identifient par leur communauté ethniconationale et qui revendiquent leur arabité. Ils sont attentifs à la perte de leurs traits culturels d'origine et adoptent une attitude où certaines de leurs valeurs premières s'opposent à celles de la société d'accueil. Cette attitude est observée à de nombreuses reprises, notamment lorsque ces répondants privilégient certaines de leurs valeurs par rapport à celles des Québécois de souche. Nous remarquons qu'ils sélectionnent des valeurs du pays d'origine, sans pour autant rejeter toutes les valeurs du Québec. Cela est notamment le cas pour les valeurs familiales et celle du vivre ensemble. Ainsi, certaines réalités importantes de la société occidentale comme l'individualisme, l'éclatement de la cellule familiale ou encore l'anomie sont rejetées, alors que d'autres sont appréciées comme la liberté individuelle et la volonté d'une équité homme/femme. Mentionnons que ces réalités reflètent le point de vue des personnes interrogées, car rien ne dit formellement que l'anomie, par exemple, est une réalité importante de la société occidentale

---

<sup>23</sup> Voir schéma p. 113.

La deuxième modalité repose sur l'affirmation identitaire par le vecteur religieux. Cette identité religieuse plurielle agit sur les actes et sur les perceptions individuelles dépendamment du degré de ferveur religieuse. L'exemple de la différence entre la pratique de Khadija qui tend vers un islam à tendance soufi, et celle d'Abdel qui repose sur un islam traditionnel très proche de la Sunna montre toute la complexité de cette identité marquée par un islam diversifié. En effet, dans cette construction des rôles identitaires, les règles du scénario comprenant les valeurs et les normes ne sont pas érigées de façon fixe (Goffman, 1973). Au contraire, l'édification des contraintes sociales, émanant d'un cadre normatif, change et s'ajuste selon l'expérience de vie. De même, il y a un éloignement de l'idée reçue d'une identité construite sur le principe d'exclusion produit par le mouvement néo-fondamentaliste.

Les deux modalités soit la primauté de l'identité religieuse et la primauté de l'identité ethnique et nationale arborent des éléments d'identités dominants, soit la religion pour la première et l'ethnie pour le second. Ainsi, nous constatons que les répondants de la modalité primant l'identité nationale et ethnique semblent être plus enclins à adopter certaines valeurs québécoises, alors que les répondants de la modalité dont la primauté de l'identité est religieuse semblent être, dans une certaine mesure, plus opposés aux valeurs dites séculaires de la société québécoise.

La troisième modalité se définit par l'hybridité amalgamant ces deux modalités. Pour ces individus répondant à cette modalité, l'origine maghrébine ainsi que la socialisation au Québec les ont amenés à se développer une identité nouvelle qui prend l'apparence d'un bricolage identitaire combinant certains acquis de l'éducation familiale de la société d'origine, notamment certaines valeurs familiales, avec des acquis de la société d'accueil issus de la socialisation. Cette combinaison crée des perceptions où la tradition côtoie des attitudes ainsi que des comportements plus occidentaux. Nous avons également constaté que la migration modifie la

transmission du bagage culturel entre les générations. Ces individus reconfigurent certaines formes identitaires pour être en accord avec l'apport de la culture d'origine, et ce, tout en étant intégrés à la société d'accueil. Cette cohabitation peut créer des conflits opposant les valeurs traditionnelles et les valeurs occidentales. Cela démontre les difficultés qu'éprouvent ces répondants à contourner les processus sociaux d'étiquetage menant à une distinction d'identité rejetée par les individus du pays d'origine, mais aussi par les individus du pays d'accueil.

Ainsi, ces individus développent des stratégies afin de reconstruire leur identité. Une de ces stratégies prend la forme d'une recomposition du religieux qui effectue un va-et-vient dans une double sphère enfermant en elle religion et société de consommation. Celle-ci permet à ces répondants de conjuguer à la fois le passé (tradition) et le présent (modernité) mais aussi le loin (le pays d'origine) et le proche (le pays d'accueil). Une seconde stratégie met de l'avant une sphère communautaire proche, symbolisée par la famille ou les amis, et une sphère identitaire virtuelle lointaine représentée par une *Umma* elle-même présente uniquement dans l'imaginaire collectif. Le lien entre le micronational (la Cité) et le supranational (la *Umma*) semble ainsi bel et bien rompu. Plusieurs constats portant sur cette modalité peuvent être dressés.

Le premier constat est que ces individus sont issus de l'immigration, mais ont été socialisés dans un pays occidental. Le second est que cette socialisation est l'un des moteurs de l'hybridité puisqu'ils ont dû conjuguer deux cultures. Le troisième, est que le renvoi permanent à leur origine, par les majoritaires, peut entraîner une stigmatisation qui provoquera une contre-mesure prenant l'allure d'un retournement du stigmate (Goffman, 1975). Les individus n'étant rattachés que partiellement aux deux cultures «bricolent» une identité où la culture d'origine et la culture d'accueil cohabitent. Cette cohabitation crée une identité en perpétuelle évolution tant dans les pratiques religieuses que dans la perception identitaire de nos sujets. Enfin, le conflit

de valeurs semble beaucoup plus marqué chez ces individus. L'antagonisme des valeurs est beaucoup plus palpable dans leur discours. Un des répondants de la première modalité, Rachid, nous disait que sa génération, contrairement aux jeunes, avait fait la paix avec elle-même. Les individus de cette dernière modalité, socialisés quasi entièrement au Québec, ont dû développer des stratégies identitaires pour surmonter certaines méconnaissances de leur culture d'origine ainsi que certaines lacunes dans leur maîtrise de l'arabe.

Le deuxième constat est que la reconstruction identitaire est reliée à l'âge auquel le répondant est arrivé lors de la migration et au nombre d'années de résidence dans le pays d'accueil. Compte tenu du faible effectif de l'échantillon, il ne s'agit pas ici d'une conclusion statistique. Mais l'expérience dans le pays d'accueil semble jouer un rôle structurant dans la logique interne de leur discours. C'est ainsi que nous avons déterminé trois catégories regroupant les individus selon leur expérience dans le pays d'accueil.

La première catégorie est celle d'individus de première génération qui ont migré dans les années 1990 à un âge relativement avancé (Abdel et Mohammed). Ces individus affirment être témoins d'un déclin de valeurs, non seulement en Occident, mais aussi dans leur pays d'origine. L'exemple d'Abdel est marquant puisqu'il nous dit être choqué par le déclin de valeurs de son pays d'origine. Il se dit déçu par l'occidentalisation de l'Algérie, pays qui perd ses valeurs traditionnelles. Il insiste sur le fait que lorsqu'il était jeune, la situation était tout autre, notamment en ce qui concerne l'omniprésence de la famille, la pratique assidue de la religion et le respect des aînés. Cette vision d'un déclin culturel se joint à un discours prônant un retour aux valeurs traditionnelles. La peur de la perte culturelle provoque une réaction ramenant l'individu à une représentation de ce qu'il pense être au cœur même de la tradition, telle qu'elle fut soi-disant vécue avant l'immigration (Mohammed). Les traditions sélectionnées, importées du pays d'origine et auxquelles se rattachent les individus de cette catégorie, sont souvent éloignées des

modèles ou des normes occidentales qu'ils perçoivent négativement, notamment la question des valeurs familiales. Dans ce cas, les valeurs occidentales sont vues comme un facteur de perte culturelle et même comme une colonisation des mœurs provoquant la déculturation. La crainte de la perte culturelle est par ailleurs renforcée par une vision traditionnelle de la culture maghrébine qui devient le dernier rempart à cette déculturation.

La deuxième catégorie rassemble les répondants de première génération ayant migré il y a moins de cinq ans. Les répondants de cette catégorie se distinguent de la précédente par leurs perceptions identitaires duales. Pour ces individus, la culture maghrébine est encore bien vivante et même bien portante. Cette culture leur sert de balise lors du choc culturel qui les frappe. Pour cette catégorie, le *conflit* ne se situe pas dans le pays d'origine, mais bien entre leur pays et le pays d'accueil. Rachid illustre parfaitement cette catégorie, car, pour lui, tout semble dissocier le Québec de l'Algérie, que ce soient les rapports homme/femme, les relations dans la sphère scolaire ou professionnelle, le rapport au politique et l'éducation transmise. Pour les tenants de cette catégorie, comparer Montréal et Alger serait comme comparer le jour et la nuit. De plus, les membres de cette catégorie nous éclairent sur le processus de redéfinition de l'islam à travers l'expérience migratoire. (Mohammad-Arif, 2000)

La dernière catégorie, de génération 1.5, est celle des répondants ayant été socialisés très jeunes ici. Ces derniers ont une identité hybride qui se distingue des précédentes catégories par l'impact en terme culturel de leur socialisation au Québec. On constate une forme de bricolage culturel touchant plusieurs sphères, notamment la sphère linguistique puisque malgré leur socialisation primaire au Québec, ces individus métissent leur langage en intégrant des mots arabes ou en ponctuant, par exemple, certaines de leurs phrases par des *inch'allah* ou *hamdullah*. De plus, la pratique religieuse elle-même subit ce syncrétisme. Certains des répondants de cette catégorie ont une pratique religieuse «bricolée» : par exemple, la

quasi-totalité pratique le ramadan, sans pour autant faire les cinq prières; la non-consommation d'alcool ne semble pas non plus être une pratique très suivie. Ainsi, l'individu reconfigure inconsciemment son identité en retenant certaines pratiques qui lui semblent les plus adéquates, compte tenu de son mode de vie, sans pour autant renier ses origines. Cette reconfiguration identitaire entraîne un éclatement du dogme religieux et des fondements culturels. Ceci illustre la complexité des identités contemporaines. Par cette reconfiguration identitaire, les répondants de cette catégorie arborent une plasticité identitaire qui rend les frontières de l'identité très perméables. Les répondants font à l'occasion un va-et-vient entre ces différentes sphères.

En résumé, nous observons, dans le cas de nos répondants, un lien entre l'attachement ou le rejet de certaines valeurs constituant l'identité et l'expérience migratoire. Lors du processus d'intégration de l'immigrant, l'identité qui est malléable se modifie selon le bagage culturel et religieux du migrant. À cela se rajoute l'importance de l'âge du migrant. Ce facteur au moment de la migration joue un rôle central dans le processus de construction identitaire.

Nous remarquons donc que certains groupes sociaux ou culturels en position dominée peuvent élaborer des stratégies identitaires d'opposition. Appadurai insiste sur le fait que la perte des identités premières se dissoudrait dans la complexité des cultures globales. Au cœur de ce processus, qui vise autant le rapprochement d'une *Umma* imaginaire que la distinction – que l'on tient à garder – vis-à-vis d'une société occidentale qui peut être jugée trop permissive, le syncrétisme culturo-religieux globalisant prend la forme de « [...] politiques d'effort mutuel [...] (qui) se cannibalisent les unes des autres » (Appadurai, 2005, p. 83).

Nous avons mené cette recherche à partir d'un questionnaire général sur la façon dont l'identité d'individus maghrébins ayant migré au Québec se construit. Nous avons, par la suite, émis l'hypothèse affirmant que les individus issus de la

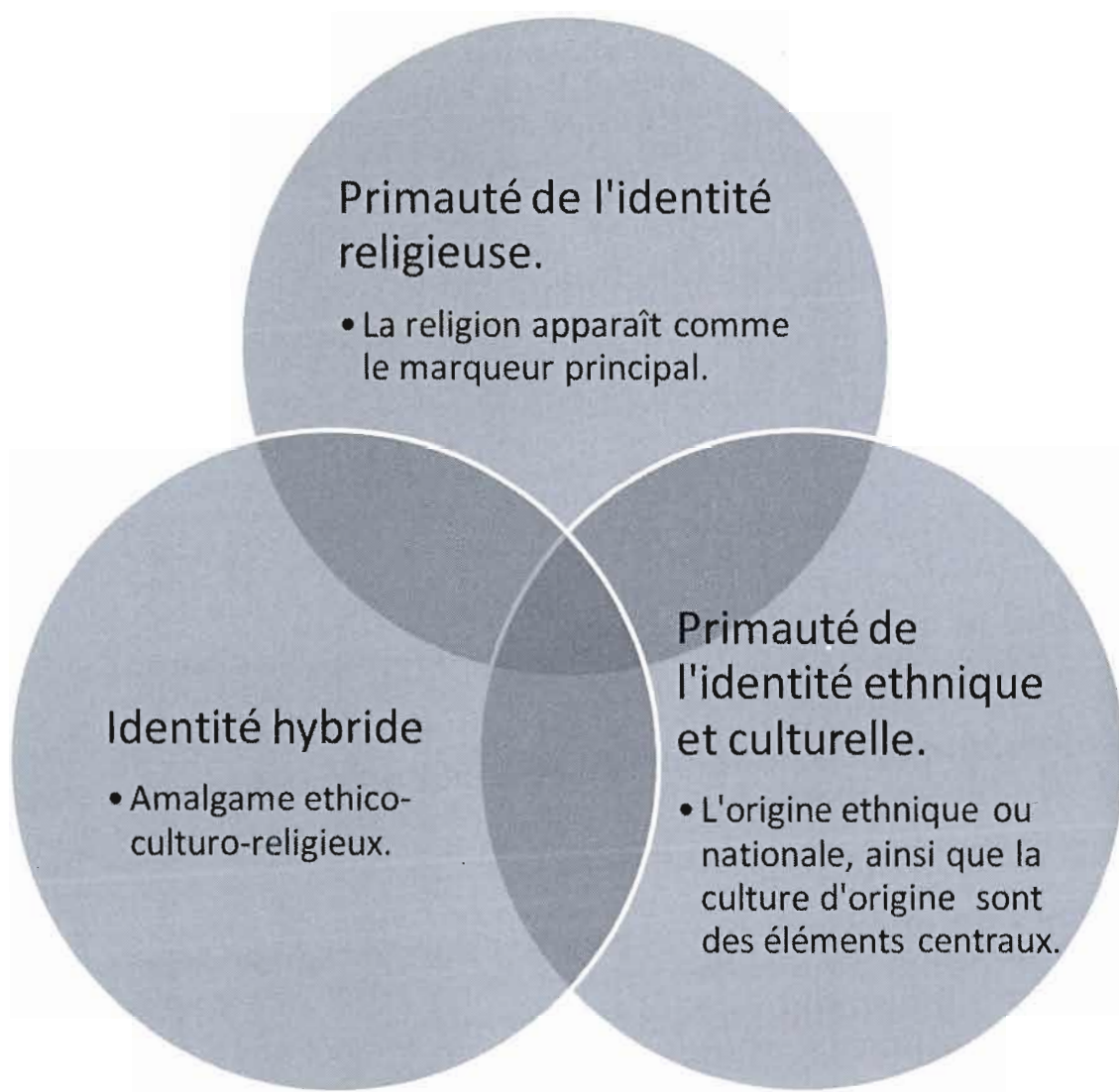
société maghrébine vivant au Québec sont constamment sous la pression d'un étau créant un conflit dans la construction de leur identité. Par ailleurs, nous affirmions que cet étau était produit par le fait de vivre en minorité. Nous suggérions que les pressions en provenance du pays d'origine ainsi que celles du pays d'accueil rendaient nécessaire la mise en place de stratégies identitaires (Kastersztein, 1990)

Les résultats recueillis ne nous permettent pas d'infirmer ou de corroborer sans équivoque cette hypothèse. L'une des raisons principales est la taille réduite de notre échantillon. Cependant, malgré l'impossibilité de généraliser nos observations, cette étude permet de constater certaines récurrences dans nos résultats et nous mène à des pistes de réflexion intéressante.

Avec ce mémoire, nous avons voulu comprendre le processus menant à une hybridité aussi bien culturelle que religieuse. De ce fait, nous avons constaté l'importance du concept de l'hybridation culturelle et nous concluons donc que cette tendance aux mouvements trans-culturo-religieux amène inévitablement la transformation d'une société vers une hybridité qui atteint toutes les sphères, soit les sphères sociale, culturelle et religieuse.



Schéma 1 : Les trois modèles de regroupement.



## APPENDICE

### QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE

1. Questions sociodémographiques (prénom, âge, situation matrimoniale, profession, niveau de scolarité, lieu de résidence) nous allons essayer de les poser à la fin du questionnaire.

#### **Questions concernant l'identité**

2. Comment vous identifiez-vous? (Arabe, Québécois, Musulman, Maghrébin, etc.) Pourquoi?
3. Vous êtes de quelle origine? Vous considérez-vous comme musulman? Parlez-vous l'arabe? *[La consommation d'alcool et autres préceptes proscrits n'en fait pas un athée pour autant. Souvent les secondes générations pratiquent le ramadan et s'abstiennent de consommer la viande de porc. Aussi, il serait intéressant d'aller sur cette voie avec le sujet. L'acquisition linguistique est aussi un bon indicateur des vestiges culturels] : cette partie sera un des axes principaux de l'entretien.*
4. Êtes-vous un musulman pratiquant? Pouvez-vous me décrire comment vous pratiquez? [Allez-vous à la mosquée, prières, ramadan, aïd-el-kébir, anniversaire du prophète [Mouloud], cette question vise à cerner si ces pratiques religieuses sont limitées aux fêtes, lisez-vous le Coran].
5. Quelles autres fêtes célébrez-vous? (jour de l'an, Noël, indépendance nationale, etc.)
6. Respectez-vous des prescriptions (vestimentaires, alimentaires, alcools, la musique populaire.)

#### **Questions concernant la migration du sujet ou de ses parents**

7. Pouvez-vous nous parler de la venue de vos parents ici au Québec? Pour quelles raisons sont-ils venus s'installer à Montréal? *[cette question s'adresse aux sujets nés au Québec de parents maghrébins.]*
8. Quelles sont les différences majeures entre votre façon d'être (mœurs, attitudes, valeurs, religions, etc.) et celle de vos parents? *[Si les parents sont croyants c'est là que l'on touche un point fondamental dans l'entrevue! nous nous autoriserons dans ce cas là une improvisation, essayant de creuser dans cette voie.]*

9. Pouvez-vous nous parler de votre venue ici au Québec? Pour quelles raisons êtes-vous venu ici? *[cette question s'adresse au sujet migrant]*. Avez-vous de bons souvenirs de votre enfance *[sous-entendu ici pour ceux nés au QC et au Maghreb pour les autres]*?
10. Pouvez-vous me parler de votre intégration dans la société québécoise, est-ce que vous vous sentez chez vous? Et comment percevez-vous le Québec en général et Montréal en particulier?
11. Comment percevez-vous votre pays d'origine? Allez-vous quelquefois en vacance dans votre pays d'origine? Seriez-vous prêt à y retourner définitivement?
12. Pourquoi n'y êtes-vous jamais allé? Aimeriez-vous quand même y aller un jour?
13. Avez-vous constaté une évolution ou un changement dans vos pratiques et croyances religieuses ou culturelles depuis votre migration *[cette question s'adresse directement aux sujets migrants]*

#### **Questions concernant le milieu social du sujet.**

14. Quels sont vos critères dans le choix de vos amis et qui sont vos amis proches? : *[pour comprendre la différence entre les faits et les discours]*
15. Avez-vous une conjointe ou une copine? Est-elle québécoise? Comment l'avez-vous rencontré? Quels sont les critères importants pour choisir votre partenaire? *[Si nous voyons que leur liaison est très sérieuse, nous creuserons un peu avec la question 17]*
16. Voulez-vous des enfants? Si oui comment comptez-vous l'appeler? Quels éléments culturels et religieux souhaitez-vous transmettre à vos enfants?
17. Pourquoi la transmission de ces pratiques ou valeurs est importante pour vous? Est-ce que votre conjoint(e) est au courant et qu'en pense-t-elle?

#### **Questions concernant la perception sociopolitique du sujet.**

18. Pensez-vous qu'il est facile pour un musulman de pratiquer sa religion ici au Québec? *[Cette série de questions a pour but de connaître le degré de croyance du sujet, si le sujet est très croyant, nous développerons]*
19. Souhaitez-vous ajouter quelque chose à cet entretien?

## BIBLIOGRAPHIE

ABADA, Teresa; FENG Hou et BALI Ram. 2008. *Différences entre les groupes dans les niveaux de scolarité des enfants d'immigrants*. Ottawa : Statistique Canada, 35 p. <http://www.statcan.gc.ca/pub/11f0019m/11f0019m2008308-fra.pdf>, site consulté le 22 avril 2010.

ABOU, Sélim. 1981. *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris : Édition Anthropos, 235 p.

AICHOUNE, Farid. 1991. *Nés en banlieues*. Paris: Ramsay, 178 p.

ANTONIUS Rachad, OUESLATI Bechir, LABELLE Micheline. 2006. *Incorporation citoyenne de québécois d'origine arabe : conceptions, pratiques et défis*. Montréal : Université du Québec à Montréal, Les Cahiers du Centre de recherche sur l'immigration, l'ethnicité et la citoyenneté, Rapport de recherche, no 30. 178 p.

ANTONIUS, Rachad. 2008. *L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation*, Cahiers de recherche sociologique, no 46, p. 11-28.

APPADURAI, Arjun. 2005. *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot. 322 p.

BATAILLE, Philippe. 1997. *La sociologie des mouvements sociaux et l'ethnicité. Une comparaison internationale*, Sociologie et société. XXIX (2): p. 171-182.

BEGAG, Azouz. 2003. *L'intégration: idées reçues*. Paris: Éditions Le cavalier bleu, 122 p.

BEGAG, Azzouz. 1991. *La ville des autres : la famille immigrée et l'espace urbain*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 159 p

-----, 1984. *L'immigré et sa ville*. Lyon : Presse université de Lyon. Collection transport, espace et société, 189 p.

BENCHAAËLAL, Dounia. 2007. *Paroles d'immigrants : Les Magrébins au Québec.* Paris : Éditions L'Harmattan, Coll, «CREAC-politique et société», 231 p.

BENKIRANE, Réda. 2004. *Le désarroi identitaire : jeunesse, islamité et arabité contemporaines*. Paris : Éditions du Cerf, Coll, «Histoire à vif», 344 p.

- BERTHIER, Nicole. 2006. Les techniques d'enquête en sciences sociales. Paris : Collin, Coll, «Cursus», 352 p.
- BHABHA, Homi. 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge, 333 p.
- BORGOGNO Victor, FRICKEY Alain, PRIMON Jean-Luc et Lise VOLLENWEIDER-ANDRESEN. 2005. «Identification des discriminations dans l'accès à l'emploi des diplômés du supérieur issus de l'immigration», Paris : La documentation française, Coll «Études et recherches», 376 p.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude et Jean-Claude CHAMBOREDON. 2005. *Le métier de sociologue*, 5<sup>e</sup> édition. Berlin: Éditions Mouton de Gruyter, 357 p.
- BOURDIEU, Pierre et PASSERON Jean-Claude. 1970. *La reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris : Éditions de Minuit, 279 p.
- BOUTHAT, Chantal. 1993. *Guide de présentation des mémoires et thèses*, Montréal : Université du Québec à Montréal, Décanat des études avancées et de la recherche, 110 p.
- BOUZAR, Dounia. 2001. *L'islam des banlieues : Les prédicateurs musulmans : nouveaux travailleurs sociaux?* Paris : Éditions Syros, Coll, « Alternatives sociales», 181 p.
- BRIÈRE, Claire; CARRÉ, Olivier. 1983. *islam : guerre à l'Occident?* Paris : Éditions Autrement, Coll, «À ciel ouvert», 222 p.
- BUI TRONG, Lucienne. 2003. *Les racines de la violence : De l'émeute au communautarisme*, Paris : Audibert, 221 p.
- CAMARA, El hadji. 2008. *Identité plurielle ou identité de synthèse : La question du métissage chez Patrick Chamoiseau et Henri Lopes*. St-Catharines (Ontario) : revue de l'APFUCC, Vol. 05, N° 02. Article en ligne : [http://www.brocku.ca/cfra/volumes/voix\\_plurielles\\_5\\_2/articles5-2/09Camara.pdf](http://www.brocku.ca/cfra/volumes/voix_plurielles_5_2/articles5-2/09Camara.pdf), site consulté le 21 avril 2010.
- CAMILLERI, Carmen. 1990. *Stratégies identitaires*. Paris : PUF, Coll, «Psychologie d'aujourd'hui», 232 p.
- CASTEL, Robert. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale*. Paris : Fayard, Coll, «Espace du politique», 490 p.

- CASTEL, Robert. 1991. *De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle*. dans DONZELOT, Jacques, (dir.), *Face à l'exclusion. Le modèle français*, Paris, Éditions Esprit, 137-168 p.
- CESARI, Jocelyne. 2004. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris : Éditions La Découverte, Coll, «Cahiers libres», 291 p.
- CHABRY, Laurent. 2001. *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman*. Paris : Montréal, L'Harmattan, Coll, «Comprendre le Moyen-Orient», 462 p.
- CHANADY, Amaryll. 2003. *Entre hybridité et interculture : de nouveaux paradigmes identitaires à la fin du deuxième millénaire*, dans Daniel Castillo Durante et Patrick Imbert (dir.), *L'interculturel au cœur des Amériques*, Ottawa : University of Manitoba et University of Ottawa Press, 166 p.
- COMBESSIE, Jean-Claude. 2003. *La méthode en sociologie*. Coll. « Repères », no 194. Paris: Éditions La Découverte, 123 p.
- CONSEIL DES RELATIONS INTERCULTURELLES, *Avis sur la prise en compte et la gestion de la diversité ethnoculturelle*, Avis présenté à la ministre de l'Immigration et des Communautés culturelles, Montréal, 30 novembre 2007.
- CORM, Georges. 1999. *Le Proche-Orient éclaté 1956-2000*. Paris : Éditions Gallimard, Coll, « Folio/ Histoire», 1068 p.
- COUET, Jean François; DAVIE, Anne. 2004. *Dictionnaire de l'essentiel en sociologie*. Paris : Éditions Liris, [4<sup>ème</sup> éditions], Coll, «dictionnaire de l'essentiel» 176 p.
- DALLAIRE, Christine. 2003. *Not Just Francophone: The Hybridity of Minority Francophone Youths in Canada*. *International Journal of Canadian Studies*, n° 28, p. 163-199.
- DASSETTO, Felice. 2004. *Islams du nouveau siècle*. Bruxelles : Éditions Labor, Coll, «Quartier libre», 95 p.
- DELTOMBE, Thomas. 2005. *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris : Éditions la Découverte, Coll, « Cahiers libres», 382 p.
- DÉPELTEAU, François. 1998. *La démarche d'une recherche en sciences humaines*. St-Foy (Qc) : Les presses de l'université de Laval, 417 p.

- DESLAURIERS, Jean-Pierre et Michèle KÉRÉSIT. 1997. *Le devis de recherche qualitative*. chap.3 dans POUPART *et al.*, (Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives). *La Recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal : Gaétan Morin éditeur, p 85-111.
- DESLAURIERS, Jean-Pierre. 1987. Les méthodes de la recherche qualitative. Montréal : Chenelière/McGraw-Hill, Coll «thema», 142 p.
- DEWING, Michael et LEMAN, Marc. 2006. *Le multiculturalisme canadien*, Bulletin d'actualité 93-6F, Service d'information et de recherche parlementaires de la Bibliothèque du Parlement.
- DUBAR, Claude. 2000. *La socialisation : Construction des identités sociales et professionnelles*. Paris : Éditions A. Colin, [3ème édition], Coll «U. Sociologie», 255 p.
- DURANTE-CASTILLO, Daniel. 2003. *Cultures ultrapériphériques, mondialisation et paroles littéraires*. Dans Daniel Castillo Durante et Imbert Patrick : *L'interculturel au cœur des Amériques*. Ottawa: University of Manitoba et presse de l'Université d'Ottawa. 166 p.
- DUPIN, Éric. 2004. L'hystérie identitaire. Paris : Éditions Le cherche midi, Coll, «documents», 165 p.
- DURKHEIM, Émile. 2008. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : CNRS, [1925], Coll, «Sociologie», 638 p.
- EID, Paul dans RENAUD, Jean; GERMAIN, Annick; LELOUP, Xavier. 2004. *Racisme et discrimination : Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, Centre d'Études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, 281 p.
- EID, Paul. 2008. *Portrait ethnoreligieux du Québec en quelques tableaux*. Montréal : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. 32 p. texte en ligne: [http://www.cdpedj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/portrait\\_ethnoreligieux.pdf](http://www.cdpedj.qc.ca/fr/placedelareligion/docs/portrait_ethnoreligieux.pdf), site consulté le 21 juin 2010.
- EID, Paul. 2008. *La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux : une comparaison intergroupe*. Montréal : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. 78 p. Texte en ligne:



[http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/docs/ferveur\\_religieuse\\_etude.pdf](http://www.cdpdj.qc.ca/fr/publications/docs/ferveur_religieuse_etude.pdf), site consulté le 3 février 2009.

- FLANQUART, Hervé. 2003. *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*. Bruxelles : Éditions Complexe, Coll, «Les dieux dans la cité», 217 p.
- FORMOSO, Bernard. 2004. *Débats sur l'ethnicité*, dans HALPERN, Catherine, RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre : Sciences humaines, p. 247-274.
- GARCÌA, CANCLINI, Néstor. 1996. *Stratégie de recyclage : arts cultes et populaire en Amérique latine*. Dans Claude Dionne, Silvestra Mariniello et Walter Moser (dir.), *Recyclages : économies de l'Appropriation culturelle*. Montréal : Balzac, 352 p.
- GAUTHIER, Benoît (dir. Publ.). 2009. *Recherche sociale: de la problématique à la collecte de données*, 5<sup>e</sup> édition. Québec : Presses de l'Université du Québec, 784 p.
- GOFFMAN, Erving. 1975. *Stigmate*. Paris : Éditions de Minuit, Coll, «Le sens commun», 175 p.
- , 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 2: Les relations en public. Paris : Éditions de Minuit, Coll, «Le sens commun», 372 p.
- GOUVERNEMENT du Québec, 2007: Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, *Document de consultation, Accommodements et différences; Vers un terrain d'entente: la parole aux citoyens*, Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- GOUVERNEMENT du Québec, Ministère des Communautés Culturelles et de l'Immigration (MCCI). 1990. *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, 88 p.
- GOUVERNEMENT du Québec, 1981. *Autant de façons d'être Québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Québec, 78 pages.
- GIGNAC, Jean-Luc. 1997. *Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka*. Montréal : *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2, p. 31-65.
- GRAWITZ, Madeleine. 1993. *Méthodes des sciences sociales*. 9<sup>ème</sup> édition. Paris : Éditions Dalloz. 870 p.



- GRESH, Alain. 2004. *L'islam, la République et le monde*. Paris : Éditions Fayard, 439 p.
- HALL, Stuart. 2000. *Une perspective européenne sur l'hybridation : Éléments de réflexion*. Dans Hermès. Paris : Éditions du CNRS, No 28. p. 99-102.
- HANNOUN, Hubert. 2004. *L'intégration des cultures*. Paris : Éditions L'Harmattan, 107 p.
- HELLY, Denise. 2004. *Flux migratoires des pays musulmans et discrimination de la communauté islamique au Canada*. Dans Ural Manço, *L'islam entre discrimination et reconnaissance. La présence des musulmans en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris : L'Harmattan, p. 257-288.
- HENTSCH, Thierry. 1988. *L'orient imaginaire : la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris : Éditions de Minuit, Coll, «Arguments», 290 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle. 2004. *La transmission des identités religieuses*, dans HALPERN, Catherine, RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société* : Auxerre, Sciences humaines, p. 149-158.
- JUTEAU, Danielle. 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Éditions presses de l'université de Montréal, Coll, «Trajectoires sociales», 226 p.
- KASTERSZTEIN, Joseph. 1990. *Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités*. Dans stratégies identitaires. CAMILLERI, Carmel (dir) et al. Paris : PUF, p. 167-181.
- KELLER, Reiner. (2007). *L'analyse de discours du point de vue de la sociologie de la connaissance. Une perspective nouvelle pour les méthodes qualitatives*. Recherches Qualitatives, Hors-Série(3), p. 287-306.
- KHELLIL, Mohand. 2004. *Maghrébins de France : De 1960 à nos jours : La naissance d'une communauté*. Toulouse : Éditions Privat, Coll, «Hommes et Communautés», 173 p.
- KEPEL, Gilles. 2004. *Fitna : Guerre au cœur de l'islam*. Paris : Éditions Gallimard, Coll, « NRF », 380 p.
- , 2003. *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*. Paris : Éditions Gallimard, Coll, « Folio/ actuel », 751 p.

- . 1996. *À l'Ouest d'Allah*. Paris: Éditions du Seuil, Coll, « Points», 377 p.
- . 1991. *Les banlieues de l'islam*. Paris : Éditions du Seuil, Coll, « Points», 425 p.
- KHOSROKHAVAR, Farhad. 2004. *L'islam dans les prisons*. Paris : Éditions Balland, Coll, «voix et regards», 284 p.
- . 1997. *L'islam des jeunes*. Paris : Éditions Flammarion, Coll, «Essais», 323 p.
- KYMLICKA, Will. 2001. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*. Trad. par P. Savidan, Montréal : Boréal, La Découverte. 357 p.
- LABELLE, micheline, ROCHER, François. et Rachad ANTONIUS. 2009. Immigration, diversité et sécurité. Les associations arabo-musulmanes face à l'État au Canada et au Québec, Québec, Presses de l'Université du Québec, 240 p.
- LACOSTE, Camille; LACOSTE, Yves. 1995. *Maghreb peuples et civilisations*. Paris : Éditions La Découverte, 192 p.
- LAMCHICHI, Abderrahim. 2001. *islam et Occident : la confrontation?* Paris : L'Harmattan, 130 p.
- .2000. *Islam-Occident, Islam-Europe : choc des civilisations ou coexistence des cultures?* Paris: l'Harmattan, 284 p.
- LAPERRIÈRE, Anne, *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologiques*, Québec, dans Poupart et al, Éditions Gaétan Morin, 1998, p. 326.
- LENOIR-ACHDJIAN, Annick, et al. 2007. *Les difficultés d'insertion en l'emploi des immigrants du Maghreb au Québec*. Montréal : Journal de la migration internationale et de l'intégration (IRPP) 15(3), 44 p.
- LESSARD-HÉBERT, Michelle, GOYETTE, Gabriel et Gérald BOUTIN. 1990. *Recherche qualitative : Fondements et pratiques*. Montréal : agence d'Arc, Coll «éducation», 180 p.
- LEVEAU, Rémy; KEPEL, Gilles. 1988. *Les Musulmans dans la société française*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Coll, «Références», 202 p.

- LIPIANSKY, Edmond. 1992. *Identité et communication*, Paris : PUF, 262 p.
- LOUBET DEL BAYLE. 1989. *Introduction aux méthodes des sciences sociales*, Toulouse : Privat, 240 p.
- MAALOUF, Amin. 1998. *Les Identités meurtrières*. Paris : Grasset, 210 p.
- MALHERBE, Michel. 1997. *Les religions de l'Humanité*, Paris : Éditions Criterion, 656 p.
- MARC, Edmond. 2004. «La construction identitaire de l'individu», dans HALPERN, Catherine, RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre : Sciences humaines, p. 33-39.
- MARTINIELLO, Marco. 1995. *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris : PUF, Coll, «Que sais-je», 127 p.
- MEDDEB, Abdelwahab. 2002. *La maladie de l'Islam*. Paris : Éditions Le Seuil, Coll, « La couleur des idées», 221 p.
- MEURS, Dominique; PAILHÉ, Ariane et Patrick SIMON. 2005. «Immigrés et enfants d'immigrés sur le marchés du travail : Une affaire de génération?» dans LEFÈVRE, Cécile (dir.), *Histoires de familles et histoires familiales*, Paris : Ined, p. 461-483.
- MOHAMMAD-ARIF, Aminah. 2000. *Salam America. L'islam indien en diaspora*. Paris : CNRS Éditions, Coll, « Monde indien. Sciences Sociales 15<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle »). 392 p.
- MUCCHIELLI, Alex. 1996. *Qualitative par théorisation*. Dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris : Armand Colin, 275 p.
- N'DIR, Mbissane. 2006. «L'attrait de l'islamisme politique chez les jeunes des banlieues en France : un avatar de la postmodernité? Montréal : Université du Québec à Montréal. Coll, «Mémoire de maîtrise en sociologie». 151 p.
- POIRIER, Jean. 1972. *Ethnies et cultures* Paris : Gallimard, dans *Ethnologie régionale*, Coll, «Encyclopédie de la Pléiade», 178 p.
- POUPART, Jean, et al. 1998. *La recherche qualitative, enjeux épistémologiques et idéologique*. Boucherville : Éditions Gaétan Morin, 249 p.

- POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART. 1995. *Théorie de l'ethnicité*. Suivi de 'Les groupes ethniques et leurs frontières' de BARTH Frédérique. Paris : PUF, Coll, «Le sociologue». 270 p.
- PUJADAS, David et Ahmed SALAM. 1995. *La tentation du Jihad*. Paris : Éditions J.-C. Lattès, 240 p.
- RAMADAN, Tariq. 2004. *Peut-on vivre avec l'islam ?* Lausanne : Favre, 263 p.
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 607 p.
- QUIVY, Raymond et Luc VAN CAMPENHOUDT. 1995. *Manuel de recherche en sciences sociales*. 2<sup>ème</sup> éd. rev. Et augm. Paris : Dunod, [1988], Coll « Psycho Sup», 287 p.
- REEBER, Michel. 2005. *Petite sociologie de l'islam*. Toulouse : Éditions Milan, 234 p.
- RODINSON, Maxime. 2002. *Les Arabes*. Paris : PUF, Coll, «Quadrige», 178 p.
- ROY, Olivier. 2006. *La laïcité face à l'islam*. Paris : Éditions Hachette littérature, Coll, «Pluriel, actuel», 171 p.
- 2004. *L'islam mondialisé*. Paris : Éditions du Seuil, Coll, «Points. Essais», 234 p.
- 1999. *Vers un islam européen*. Paris : Édition Esprit, Coll, «Société», 103 p.
- RUANO-BORBALAN, Jean-Claude. 2004. «La construction de l'identité», dans HALPERN, Catherine, RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (dir.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre : Sciences humaines, p. 1-10.
- SAÏD, Edward. 2005. *L'Orientalisme créé par l'Occident*. Paris : Éditions le Seuil, [1979], 422 p.
- SAINSAULIEU, Renaud. 1994. *L'identité en entreprise*, dans CHEVALLIER, Jacques (dir.), *L'identité politique*, Paris : PUF, 728 p.
- SANTELLI, Emmanuelle. 2005. *De la deuxième génération aux descendants d'immigrés maghrébins. Apports, heurs et malheurs d'une approche en termes de génération*. Paris : Temporalités, n°2, pp. 29-43.

SAYAD, Abdelmalek. 2002. *Histoire et recherche identitaire*. Saint-Denis : Édition Bouchène, 113 p.

----- . 1999. *La double absence*. Paris : Éditions le Seuil, 442 p.

SCHNAPPER, Dominique. 2002. *La démocratie providentielle*. Paris : Éditions Gallimard, Coll, «NRF essais», 325 p.

----- . 2000. *Comment reconnaître les droits culturels?* dans Will Kymlicka et Sylvie Mesure (dir) *Comprendre les identités culturelles*, Paris : Revue de philosophie et de sciences sociales n° 1, PUF, collection: Sciences sociales et sociétés, 2000, p. 253-269.